





فصلية تعنى بمسائل العقيدة وعلم الكلام القديم والجديد

تصدر عن: المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية

العدد 26/ شتاء 2023م / 1444هـ

الرقم الدولي: ISSN : 2709-0841

إقرأ في هذا العدد:





◉ مجلّة علميّة فصليّة تُعنى بمسائل العقيدة وعلم الكلام القديم والجديد .
◉ تصدر عن المركز الإسلاميّ للدّراسات الإستراتيجيّة .
◉ العدد : (26) 1444 هـ .



فصلية تعنى بمسائل العقيدة وعلم الكلام القديم والجديد

العدد السادس والعشرون
شتاء 2023 م
رجب 1444 هـ

تصدر عن

المركز الإسلاميّ للدراسات الإستراتيجيّة
(يعنى بالإستراتيجيّة الدينيّة والمعرفيّة)

العراق / النّجف الأشرف

ثورة العشرين / شارع البريد / مجمّع الإمام المرتضى عليه السلام الثقافيّ





الترقيم الدوليّ : **ISSN: 2709 - 0841**

هاتف إدارة المجلّة : **00964-(7717072696)**

موقع المجلّة على شبكة الإنترنت : Aqeeda.iicss.iq

البريد الإلكتروني للمركز : Islamic.css@gmail.com

البريد الإلكتروني للمجلة : Aqeedah.m@gmail.com

رقم الإيداع في دار الكتب والوثائق العراقيّة : **2465** لسنة **2021** م .

عنوان الموقع : جمهوريّة العراق / النجف الأشرف – ثورة العشرين– شارع البريد – مجمّع الإمام المرتضى عليه السلام الثقافي .



دليل المؤلّف

تستقبل (مجلَّة العقيدة) البحوث والدراسات الجادّة الرصينة وفق قواعد البحث العلميّ الآتية:

1. يشترط في البحوث أو الدراسات أن تكون على وفق منهجيّة البحث العلميّ، وخطواته المعمول بها عالميًا.

2. أن يكون البحث مرتبطًا بمحاور المجلّة الرئيسة الآتي ذكرها:

أ- الكلام القديم والجديد .

ب- الفكر المعاصر .

ت- شبهات وردود .

ث- مكتبة العقيدة .

ج- أدب العقيدة .

3. تقديم ملخّص للبحث باللغتين العربيّة والإنجليزيّة، في حدود صفحة واحدة، على أن تتضمن عنوان البحث كاملاً.

4. أن تحتوي الصفحة الأولى من البحث على عنوان واسم الباحث/ الباحثين، جهة العمل، العنوان الوظيفي(إن وجد)، رقم الهاتف، البريد الإلكتروني.

5. تكون الهوامش في متن كل صفحة والمصادر والمراجع في نهاية البحث، أما طريقة كتابة المصادر والمراجع فتكتب على وفق الصيغة العالميّة المعروفة بـ (chicago) وهي كالآتي: اللقب، اسم المؤلف، عنوان الكتاب، الترجمة، الطبعة، المجلد أو الجزء، مكان الطبع، اسم المطبعة، سنة الطبع.

6. يزوَّد البحث بقائمة المصادر والمراجع منفصلة عن الهوامش، وفي حالة وجود مصادر ومراجع أجنبية تُضاف قائمة المصادر والمراجع بها منفصلة عن قائمة المراجع والمصادر العربيّة، ويراعى في إعدادِهما الترتيب (الألف بائي) لأسماء الكتب أو البحوث في المجلات.

7. تطبع الجداول والصور واللوحات على أوراق مستقلّة، ويشار في أسفل الشكل إلى مصدرها، أو مصادرها، مع تحديد أماكن ظهورها في المتن.

8. إرفاق نسخة من السيرة العلميّة إذا كان الباحث ينشر في المجلّة للمرّة الأولى، وأن يشير فيما إذا كان البحث قد قُدِّم إلى مؤتمر أو ندوة علميّة، كما يلزم أن يشار إلى اسم الجهة العلميّة، أو غير العلميّة، التي قامت بتمويل البحث، أو المساعدة في إعداده.

9. أن لا يكون البحث منشورًا في وسيلة نشر أخرى، وبخلافه يتحمل الباحث كل التبعات القانونيّة المترتِّبة على ذلك.

10. يقدم البحث مطبوعًا على ورق (A4)، مع قرص مدمج (CD) وبما لا يقلّ عن (25) صفحة بخط «simplified Arabic» حجم (16) للمتن، و(14) للهامش، على أن تُرقّم الصفحات ترقيمًا متسلسلاً.

11. ترتيب البحوث في المجلّة خاضع لاعتبارات فنيّة، ولا علاقة له بمكانة الكاتِب وأهمية البحث.

12. تخضع البحوث لتقويم سرّيّ؛ لبيان صلاحيتها للنشر، ولا تُعاد البحوث إلى أصحابها سواء قُبلت للنشر أم لم تقبل، ووفق الآليّة الآتية:

أ- يُبَلَّغ الباحث باستلام المادة المرسلة للنشر خلال مدة أقصاها

أسبوع من تأريخ التسلّم.

ب- يُبَلَّغ أصحاب البحوث المقبولة للنشر بموافقة هيئة التحرير على نشرها وموعد نشرها المتوقّع.

ج- البحوث التي يرى المقوّمون الحاجة إلى إجراء تعديلات أو إضافات عليها قبل نشرها تُعاد إلى أصحابها، مع الملاحظات المحدّدة، كي يعملوا على إعدادها نهائيًا للنشر في موعد أقصاه أسبوع واحد.

د- البحوث المرفوضة يبلغ أصحابها بالرفض من دون ضرورة لإبداء أسباب الرفض.

هـ- يمُنح كلّ باحث نسخة واحدة من العدد الذي نشر فيه بحثه، ومكافأة مالية مجزية، ويعتمد ذلك على درجة تقييم البحث وأصالته.

سياسة النشر في المجلّة

تسعى المجلّة تقديم فرص متساوية لجميع الباحثين، حيث تقبل الأبحاث العلمية استنادًا إلى محتواها العلميّ وأصالتها، وترى المجلّة أنّ الالتزام بأخلاقيات النشر المهنية تُعد أهمية قصوى يجب على الباحثين والمحكّمين مراعاتها؛ لتحقيق أهداف المجلّة ورؤاها العلميّة.

وفيما يأتي بيان أخلاقيات النشر العلميّ الخاصّ بالمجلّة، ويتضمن لوائح وأنظمة أخلاقيّة خاصّة برئيس التحرير، وأعضاء هيئة التحرير، والمحكّمين، والباحثين، كما يتوافق مع مبادئ لجنة أخلاقيات النشر العالمية(COPE):

1) يقوم رئيس التحرير بمتابعة وتقييم البحوث تقييمًا أوليًا، والنظر في

مدى صلاحيتها للنشر، أو الاعتذار من النشر، قبل إرسالها إلى السادة المحكّمين.

2) يتولّى رئيس تحرير المجلّة بالتعاون مع هيئة التحرير وذوي الاختصاص من خارج هيئة التحرير مسؤولية اختيار المحكّمين المناسبين على وفق موضوع البحث، واختصاص المحكّم بسريّة تامة.

3) تقدّم المجلّة في ضوء تقارير المحكّمين والخبراء خدمة دعم فنيّ ومنهجيّ ومعلوماتيّ للباحثين بمقدار ما يقتضيه البحث ويخدم جودته.

4) الالتزام بعدم التمييز بين الباحثين على أساس العرق، أو الجنس، أو النوع الاجتماعيّ، أو المعتقد الدينيّ أو القيميّ، أو أي شكل من أشكال التمييز الأخرى، عدا الالتزام بقواعد ومنهج البحث، ومهارات التفكير العلميّ في عرض الأفكار والاتجاهات والموضوعات ومناقشتها وتحليلها.

5) تلتزم المجلّة بعدم استخدام أيّ عضو من أعضاء هيئتها، أو المحكّمين - أفكار البحوث غير المنشورة التي يتضمنها البحث المحال على المجلّة في أبحاثهم الخاصّة.

6) يتعهد الباحثون بأصالة أبحاثهم واستيفائها للمعايير المهنيّة والأخلاقيّة والعلميّة، وما يترتب على ذلك من مصداقية عالية في تقديم النتائج من دون أي تغيير أو تحريف عليها.

7) يلتزم الباحثون باستخدام الطريقة العلميّة الممنهجة في الوصول إلى الحقيقة.

8) التزام الباحثين بالحيادية والابتعاد عن التعصب والتزمّت والتمسك بالرأي والذاتيّة، وأن يكون الباحث منفتحًا على الحقيقة العلميّة.

9) يلزم الباحثين اعتمادُ الأدلة والبراهين الكافية لإثبات صحة النظريات والفرضيات للتوصل إلى الرأي المنطقي المعزز بالأدلة.

10) يلتزم المحكّمون بالتأكد من خلو الأبحاث من الانتحال، كما يلزمهم الإشارة إلى جميع الأعمال المنشورة التي انتُحل منها.

إلى /
العدد :
التأريخ :

م / تعهّد وإقرار

يسرّ هيئة تحرير (مجلّة العقيدة) إعلام جنابكم الكريم بأنّها قد استلمتْ بحثكم الموسوم بـ (..).

فيرجى تفضّلكم بملئ أنموذج التعهّد المرفق ربطًا في أقرب وقت ممكن؛ ليتسنى لنا المباشرة بإجراءات التقييم العلميّ، بعد استلام التعهّد .. مع التقدير ...

مدير التحرير

أ.د. محمد محمود زوين

م / تعهّد وإقرار

إنيّ الموقّع في أدناه (............................) وبحثي الموسوم بـ (............................)

أتعهّد بما يأتي:

1- البحث غير منشور سابقًا، ولم أقدّمه لأية جهة لنشره كاملاً أو ملخصًا، وهو غير مستلّ من رسالة، أو أطروحة، أو كتاب أو غيرها.

2- التقيّد بتعليمات النشر وأخلاقياته المطلوب مراعاتها في البحوث المنشورة في المجلّة، وتدقيق البحث لغويًا.

3- الالتزام بتعديل البحث حسب ملاحظات هيئة التحرير المستندة إلى تقرير المقيّم العلمي.

4- عدم التصرّف بالبحث بعد صدور قبول النشر من المجلّة، إلاّ بعد حصولي على موافقة خطّيّة من رئيس التحرير.

5- حمل المسؤوليّة القانونيّة والأخلاقيّة عن كل ما يرد في البحث من معلومات.

كما أقرّ بما يأتي:

1- ملكيّتي الفكريّة للبحث.

2- التنازل عن حقوق الطبع والنشر والتوزيع -الورقي والإلكتروني - كافّة لمجلّة العقيدة أو من تخوّله.

وبخلاف ذلك أتحمّل التبعات القانونيّة كافّة، ولأجله وقّعت.

اسم الباحث: (..)

اسم الوزارة والجامعة والكليّة أو المؤسّسة التي يعمل بها الباحث:

(..)

البريد الإلكترونيّ للباحث (..)

رقم الهاتف: (..)

أسماء الباحثين المشاركين إن وجدوا (..)

توقيع الباحث

التاريخ / / 202 م الموافق: / / 143هـ

دليل المقوّمين

تحرص (مجلّة العقيدة) على ضمان أعلى درجات الكفاءة والإنصاف في عملية التقويم، فضلاً عن ضمان توحيد آليّة التقويم، والاتفاق على مراحلها، وتأكيد أهمية استيفاء معايير التقويم المنصف والدقيق؛ لذلك نرى أن المهمّة الأساسيّة للمقوّم العلميّ للبحوث، هي أن يقرأ البحث الذي يقع ضمن تخصّصه العلميّ بعناية فائقة، ويقوّمه على وفق منظور علميّ أكاديمي ّلا يخضع لآرائه الشخصيّة، ثم يقوم بتثبيت ملحوظاته الصادقة حول البحث.

وأن يُعاد البحث إلى المجلّة في مدة لا تتجاوز خمسة عشر يومًا، ويتم التقييم على وفق المحددات الآتية:

1) مدى اتساق العنوان مع المحتوى.

2) سلامة المنهج العلميّ المستخدم مع المحتوى.

3) مدى توثيق المصادر والمراجع وحداثتها.

4) الأصالة والقيمة العلميّة المضافة في حقل المعرفة.

5) توافق البحث مع السياسة العامة للمجلّة، وضوابط النشر فيها.

6) عدم الاستلال من دراسات سابقة، ومع ثبوت الاستلال يلتزم المقوّم ببيان تلك الدراسات لرئيس التحرير في المجلّة.

7) بيان ما إذا كان ملخّص البحث يصف بشكل واضح مضمون البحث وفكرته، باللغتين العربيّة والانكليزية.

8) بيان مدى استناد النتائج التي توصل إليها الباحث إلى الأطر النظرية التي اعتمد عليها.

9) عملية التقويم تتم بشكل سرّي، وليس من حقِّ المؤلّف الاطلاع على أيّ جانب منها، وتسلّم الملحوظات مكتوبة إلى مدير التحرير.

10) إن ملحوظات المقوّم العلميّة وتوصياته ستعتمد بشكل رئيس في قرار قبول البحث للنشر من عدمه.





افتتاحية العدد

بسم الله الرحمن الرحيم

لعلّ من أهمّ مرتكزات القوّة في علم الكلام الإسلامي قدرتُهُ على إثبات قواعده بالأدلّة، والبراهين والحجج العقليّة، وأساليبُهُ المتعدّدة في الدفاع عن العقيدة، والمحافظة على أصولها، ودفع الشبهات عنها، والتصدّي للتحدّيات التي يفرضها اختلاطُ الأفكار، وجدلُ المذاهب الفكريّة، والدينيّة، وصراعُ النماذج الثقافيّة.

ومع أنّ علم الكلام ظهر ابتداءً بأولى مسائله حول قضيّة الإمامة والحاكميّة؛ غير أنّ الهدف الأساس له جَعَل مهمّته تتّسع إلى شتّى الاهتمامات التي لها مساسٌ بالعقيدة الإسلاميّة؛ فشكّل على مرّ الزمان قوّةَ الصدّ الفكرية الأولى، إذ في كلّ مرحلةٍ تظهر أفكارٌ، وتتوافد رؤىً تؤثّر على سلامة عقيدة المسلمين، فيأخذ دوره في تقويضها وإبطالها.

وفي ضوء تلك الوظائف العامّة لعلم الكلام انطلق **(المركز الإسلاميّ للدراسات الاستراتيجيّة)** في شتّى مشاريعه الفكريّة - ومنها **مجلّة العقيدة** - لأداء ما يمكن من تلك الوظائف، بما يُتاح من جهود.

نقرأ في هذا العدد من مجلّة العقيدة بحوثًا لا تتخطّى أهدافُها أهدافَ علم الكلام في الدفاع عن سلامة العقيدة ببيان فساد شبهات الإلحاد، والدفاع عن قادة الإسلام، مع بيان مسار تطوّر المدارس الكلاميّة، إذ يطالعنا بحثٌ بعنوان **(تهافت الإلحاد القائم على مشكلة وجود الشرّ في العالم)**، وبحثٌ آخر بعنوان **(المباني الفلسفيّة لمبحث الإلهيّات بالمعنى الأخصّ عند العلاّمة الحلّي)**، وبحثٌ ثالث حول **(مدرسة قمّ الكلاميّة)**. وبحوث معرفيّة أُخر تتّصل بموضوعات الكلام والعقيدة، وتتّسم بالطرح العلميّ، والتحقيق الموضوعيّ.

نأمل أنْ يُحقّق هذا العددُ من مجلة العقيدة منفعةً علميّةً هادفةً. ومن الله قبولُ الأعمال.

سكرتير التحرير

حديث الغدير والدلالة على الإمامة

- بحث تحليليّ لغويّ تاريخيّ فلسفيّ سياسيّ -

(القسم الاول)

أ.د. الشيخ محمّد شقير*

* تدريسي في الجامعة اللبنانية، ومتخصص في الكلام و الفلسفة.

الملخّص

يهدف هذا البحث إلى تبصّر دلالة حديث الغدير على الإمامة والخلافة من خلال الجمع ما بين منهجين :الأول دلالي لغوي، يرتكز على القرائن الداخلية المتضمّنة في حديث الغدير، والثاني اجتماعي، تاريخي، سياسي، فلسفي، وديني، يسعى إلى قراءة النص متصلاً بقرائنه الخارجية، ومتموضعاً في مختلف سياقاته الدينية والتاريخية وغيرها ذات الصلة، وذلك بهدف استكشاف جميع أبعاد النص ودلالاته؛ وهو ما سعينا إلى القيام به، من خلال مجمل تلك القرائن الخارجية ذات الصّلة بهذا النص، والتي تعين على فهمه، وتبيّن مراده، وجميع سياقاته المتداخلة مع دلالته .

وهذا هو القسم الأول من البحث، الذي يعالج مجمل القرائن الداخلية من حديث الغدير، بالإضافة إلى بعض القرائن الخارجية ذات الصلة بدلالته.

الكلمات المفتاحية

﴿ الإمام علي عليه السلام، الإمامة، حديث الغدير، الخلافة ، القرائن الداخلية والخارجية ﴾

Ghadir Khumm and the connection to Imamate

Dr. Mohammed Shaker
Lebanese University

Abstracts

This study aims to insight into the connection between Ghadir Khumm on the imamate and Caliphate by comping two methods: the first is linguistic semantics, focuses on the internal clues which embedded in Ghadir Khumm, and the second is social, historical, political, and philosophically, and religiously, aims to keep reading the text connected to the external clues, positioned in deferent religious and historic context, and more related, mainly is aiming to discover all the textual dimensions and its semantics.

And this is the first part of the study which addresses most of the internal clues of Ghadir Khumm, in addition to some external clues related to its meaning.

keywords: Imam Ali, imamate, Ghadir Khumm, Caliphate, the internal and external clues

لعلّ إشكاليّة الدلالة في حديث الغدير ما زالت تُرفد بما يسوّغ ضرورة البحث المستجدّ فيها، وأهميّة تقديم مقاربات جديدة في العديد من أبعادها، بهدف تحقيق الاستجابة الفكريّة المطلوبة في هذا السياق. وهذا لا يضرّ الفكر الإسلاميّ الشيعي في ميدان العقدي؛ إذ إنّ دفع الشبهات ومواجهة التحدّيات المعرفيّة، هما من أهمّ العوامل والأسباب لخلاقيّة هذا الفكر وتحفيز إنتاجه وإبداعه.

إنّ هذا البحث، هو محاولة تسعى إلى تحقيق إضافة في هذا الإطار؛ إذ يرمي إلى الخوض في دلالة حديث الغدير عل الإمامة والخلافة، من خلال الاستفادة من مجمل القرائن ذات الصلة من داخل حديث الغدير، ومن خارجه بما يساعد على تبيّن تلك الدلالة، وتحديد مضمونها.

لذلك؛ سوف نذكر وباختصار مجمل الأدلّة -القرائن- الّتي تثبت فرضية الإمامة، والّتي يُستفاد منها بطلان جميع الفرضيات الأخرى -وليس فقط فرضية إرادة المحبّة- الّتي ذُكِرَت لتحريف دلالة حديث الغدير عن مُراد النّبي صلى الله عليه وآله منه، وهدفه من بيانه.

وفي دلالة حديث الغدير على الإمامة والخلافة رأيان:

الأوّل: أنّه يدلّ على الإمامة من دون حاجة إلى قرائن تعيّن هذه الدّلالة، إذ يكفي قوله صلى الله عليه وآله: «من كنت مولاه، فعليّ مولاه» لنستفيد هذا المعنى، سوى أنّ تلك القرائن تكون بمثابة مؤيّد لها ومؤكّد عليها.

الثّاني: أنّه يدلّ على الإمامة بمعونة تلك القرائن، والّتي هي قرائن

كثيرة ومتنوّعة، بما يثبت بطلان جميع الفرضيات الأخرى، سوى فرضية الإمامة والخلافة، الّتي تدلّ عليها تلك القرائن، وتثبتها بشكل واضح، بما لا يدعَ من مجال لأي شكٍّ أو لبسٍ في المقام.

وعليه، سنذكر مجمل تلك القرائن ذات الصِّلة، لتكون بمثابة مؤيّد للقول بالإمامة، بناءً على الرّأي الأوّل؛ أو معيّن له، بناءً على الرّأي الثّاني. وعلى كلا الرّأيين سوف ننتهي إلى القول بدلالة حديث الغدير على الإمامة والخلافة، واستبعاد جميع الفرضيات الأخرى.

المطلب الأول : القرائن الداخلية لحديث الغدير

: حيث لن نعتمد نصوص الحديث الواردة لدى المسلمين الشّيعة، وإلّا لو اعتمدنا هذه النّصوص فإنّ فيها الكثير من القرائن ذات الصِّلة، وإنّما سنعتمد على القرائن الواردة في نصوص مصادر مدرسة الخلافة؛ أمّا تلك القرائن فهي:

أ) قوله صلى الله عليه وآله: «**كأنّي دعيت فأجبت**»[1]، بما يعني الحديث عن حصول فراغ في المرجعية الدّينية والسّياسيّة للأمّة، ما يشكّل قرينة على أنّ البيان اللاحق بصدد تعيين من يملأ ذلك الفراغ.

ب) قوله صلى الله عليه وآله: «**ألست أولى بالمؤمنين من أنفسهم؟**»[2]، قبل قوله صلى الله عليه وآله: «**من كنت مولاه فعليّ مولاه**»؛ ما يعني أنّ ولاية عليّ عليه السلام هي استمرار لولاية النّبي صلى الله عليه وآله ومن سِنخها. فإن كانت ولاية النّبي صلى الله عليه وآله على المؤمنين ولاية شاملة لأمور الدّين والدّنيا، فكذلك ولاية عليّ بن أبي طالب عليه السلام.

ج) قوله صلى الله عليه وآله بعد إبلاغ الولاية: «**اللّهم أنت شهيدي عليهم أنّي قد**

[١] الأميني، الغدير، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٧٧م، ط٤، ج١، ص٣٠.

[٢] المتّقي الهندي، كنز العمّال، مؤسّسة الرسالة، بيروت، ١٩٨٩م، ج١٣، ص١٣١.

بلّغت ونصحت»[1]؛ إذ إنّ إشهاد النّبيﷺ الله تعالى على الأمّة (أي إنّ النّبيﷺ أشهد الله تعالى على أمّته) أنّه قد بَلّغَ ونصح؛ يدلّ على أنّ هذا البلاغ يتضمّن معنى غاية في الخطورة والأهمّية -بل والإشكاليّة بالمعنى السياسي والاجتماعي- حتّى يبادر النّبيﷺ إلى إشهاد الله تعالى عليهم أنّه قد قام بما عليه، وبقي ما عليهم القيام به، مِمّا قد يوحي إلى ما كان يجده النّبيﷺ لديهم من دواعي الرّفض وعدم القبول بهذا البلاغ، فيعمل على أن يستثير فيهم الشعور بشهادة الله تعالى ورؤيته لِما يقوم به من إبلاغ ونصح، عسى أن يستحثّهم على قبول بلاغه، وتليين قلوبهم له، وليزيد لديهم الشّعور بالمسؤولية، ليستدعي منهم المزيد من الحوافز لقبول البلاغ، عندما يلفت أسماعهم إلى أنّه قد أفرغ ما في ذمّته من مسؤولية، لتصبح بكاملها عليهم وعلى عاتقهم؛ مِمّا يشير إلى أهمّية موضوع البلاغ وجملة ملابساته، والّتي تنسجم مع الإمامة والخلافة.

د) قولهﷺ: «**إنّي تارك فيكم الثّقلين**»[2]، قبل قولهﷺ: «**من كنت مولاه فعلي مولاه**»؛ ما يعني أنّ النّبيﷺ قد كان في مقام بيان المرجعية العامّة، الّتي سوف تقوم بملء الفراغ الّذي سوف يحصل نتيجة وفاتهﷺ، فتحدّث عن الثقلين: القرآن وأهل البيت عليهم السلام عامّة، ومن ثمّ تحدّث عن عليّ عليه السلام بشكل خاص، إذ إنّ البيان العام في هكذا موارد في المرجعية يستدعي بيانًا تفصيليًّا يوضح من هي تلك المرجعيّة بشخصها، فكان الحديث عن عليّ عليه السلام، ليكون خليفة النّبيﷺ، ومن سوف يقوم بملء الفراغ من بعده.

ه) قولهﷺ عن القرآن الكريم وأهل البيت عليهم السلام: «**فإنّهما لن يفترقا**

[1] النقوي حامد، خلاصة عبقات الأنوار، مؤسّسة البعثة، طهران، ط١، ج٩، ص١٧٧.

[2] أحمد بن حنبل، مسند أحمد، دار صادر، بيروت، ج٣، ص١٤.

حتّى يردا عليّ الحوض»[1]؛ أي إنّ القرآن الكريم وأهل البيت ﴿عليهم السلام﴾، سوف يستمرّان معًا في التّاريخ إلى يوم القيامة. وإنّ معنى أن يكون أهل البيت ﴿عليهم السلام﴾ مع القرآن الكريم، هو أن يتكاملا معًا لتأدية الدّور نفسه، والوظيفة نفسها.

وإذا كان دور القرآن الكريم هو الإمامة والهداية، فإنّ دور أهل البيت ﴿عليهم السلام﴾ هو أيضًا الإمامة والهداية. وإنّ الحديث عن ولاية عليّ ﴿عليه السلام﴾، في سياق الحديث عن الإمامة والهداية بعد رسول الله ﴿صلى الله عليه وآله﴾؛ قرينة على المُراد من تلك الولاية، وليكون بمثابة بيان تفصيلي لتلك الهداية، وتشخيصٍ لتلك الإمامة بعد وفاة النّبي ﴿صلى الله عليه وآله﴾ مباشرةً.

و) قوله ﴿صلى الله عليه وآله﴾: «**اللهم والِ من والاه، وعادِ من عاداه، وانصر من نصره، واخذل من خذله...**» [2]؛ إذ إنّ دلالة حديث الغدير لو كانت -كما يزعم أولئك- المحبّة، لما كان من مطلوبية للحديث عن نصرةٍ لعليّ ﴿عليه السلام﴾ أو خذلان له... بينما عندما نقول إنّ المُراد من الحديث هو الإمامة والخلافة؛ فهو ما يستدعي الكلام عن نصرة عليّ ﴿عليه السلام﴾ في إعماله لإمامته، وعن نصرته في أخذه بأسباب الخلافة، وعن خذلانه في مقابل ذلك، ما يشكّل قرينة على أنّ المُراد من الحديث هو الإمامة والخلافة.

المطلب الثاني: القرائن الخارجية لحديث الغدير:

فقد نجد الكثير من القرائن الّتي يمكن أن يُستفاد منها مزيد تأكيد على أنّ المُراد من حديث الغدير هو الإمامة والخلافة، والّتي يمكن

[1] الطبرسي، الاحتجاج، دار النعمان للطباعة والنشر، النجف الأشرف، ١٩٦٦م، ج١، ص٢١٦.

[2] عليّ النمازي، مستدرك سفينة البحار، مؤسّسة النشر الإسلاميّ، قمّ، ١٤١٩هـ.ق، ج٧، ص٥٤٤.

تصنيفهـا إلى قرائـن يُسـتحصَل عليهـا مـن النّـص (القـرآن والسّـنّة) والسـيرة؛ وقرائـن تتـأتىّ مـن التّاريـخ ونصوصـه وفلسـفة الدّيـن... عـلى أن نبـدأ بالعنوان الأوّل:

القسم الأول : القرائن المتأتّية من القرآن والسّنّة وفهم الصّحابة:

وتشـمل عـلى الآيـات القرآنيـة الّتـي نزلـت في الغديـر، وأحاديـث النّبـي صلى الله عليه وآله وأهـل البيـت عليهم السلام المفـسّرة لحديثـه، وسـيرة النّبـي صلى الله عليه وآله الّتـي قـد تعـين عـلى تشـخيص دلالتـه، وصـولاً إلى كيفيـة تلّقـي الصّحابـة لـذاك الحديـث وتعبيرهـم عنـه:

أولا : قرائن من القرآن الكريم:

إنّ بعضًـا مـن آيـات القـرآن الكريـم قـد نـزل في الغديـر، وهـي تشـكّل قرينـة عـلى تشـخيص المـُراد مـن خطبـة النّبـي صلى الله عليه وآله في الغديـر؛ ومـن هـذه الآيـات آيتـا التّبليـغ وإكـمال الدّيـن.

النص القرآني الأول : آية التّبليغ: وهـي قولـه تعـالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ وَإِن لَّمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ**﴾[1]، إذ إنّ مـن يتدبّـر هـذه الآيـة يلاحـظ مـا يـلي:

أوّلًا: إنّ اللـه تعـالى يخاطبـه كرسـول، ويطلـب منـه أن يبلّـغ مـا أُنـزِل إليـه مـن ربّـه؛ مـع إنّ مـن شـأن الرّسـول صلى الله عليه وآله أن يبلّـغ مـا يَنـزل إليـه مـن ربّـه، دون أن يكـون هنـاك تأكيـد خـاص في هـذا المـورد أو ذاك؛ فـكأنّ هـذا الأمـر الّـذي أنزلـه اللـه تعـالى يـوم الغديـر يحتـاج إلى عنايـة خاصّـة منـه تعـالى، هـذه العنايـة الّتـي تمثّلـت في توجيـه طلـب خـاص إلى النّبـي صلى الله عليه وآله بـأن يبلّـغ هـذا الأمـر الّـذي أنزلـه اللـه تعـالى؛ وهـذا التّأكيـد الخـاص والعنايـة الخاصّـة أوفق

[١] سورة المائدة، الآية: ٦٧.

بالإمامة والخلافة من غيرها، حيث إنّ ما يحتاج إلى هذا التّخصيص والعناية هو الإمامة، وليس المحبّة.

ثانياً: يقول الله تعالى في هذه الآية إنّ هذا الأمر المُراد إبلاغه هو من الله تعالى -وليس من النّبي صلى الله عليه وآله- وإنّه منزلٌ منه تعالى، وليس نابعًا من أيّ مصدرٍ آخر؛ ليكون هذا التّعبير من جهة بمثابة إلفاتٍ إلى قداسة هذا الشّيء المنزل، وضرورة الالتزام به وعدم مخالفته، ومن جهة أخرى ليكون في ذلك إلفات إلى أنّ هذا البلاغ ليس نابعًا من محاباة النّبي صلى الله عليه وآله لابن عمّه وصهره وقرابته، وإنّما هو قائم على أساسٍ من الأمر الإلهي والمصالح الواقعية. وإنّ هذا الإلفات إلى إنّ مصدرية هذا البلاغ هو الله تعالى، ليكون أشدّ مقبولية، وأبعد عن اتّهام النّبي صلى الله عليه وآله؛ تجعله أوفق بالإمامة من غيرها، لأنّها هي ما يحتاج إلى هذا الإلفات، وذاك الاحتراز.

ثالثاً: إنّ الله تعالى يؤكّد على النّبي صلى الله عليه وآله أن يبلّغ هذا الأمر -كأنّ الأسلوب يتضمّن شيئًا من التّهديد، والّذي هو في الواقع ليس تهديدًا للنّبي صلى الله عليه وآله، وإنّما للرافضين لهذا البلاغ والمعترضين عليه- ومن الواضح أنّ الأمر الّذي يحتاج إلى كلّ ذلك التّأكيد -بل التّهديد- لِما قد يلقاه من اعتراض، ورفض، وعصيان، ومصالح دنيويّة، وأطماع سلطويّة ورئاسيّة؛ هو الإمامة والخلافة وليس المحبّة. وهو ما يشكّل قرينة -أيضًا- على إرادة الإمامة وليس المحبّة.

رابعاً: إنّ الله تعالى سوف يلغي كلّ الرّسالة، وينزلها منزلة المعدوم، ويعتبرها كأنّها لم تكن؛ إذا لم يبادر النّبي صلى الله عليه وآله إلى إبلاغ هذا الأمر ﴿**وَإِن لَّمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ**﴾، ما يعني أنّ وزن هذا الأمر المُراد تبليغه بوزن الرّسالة، وأن أهميته توازي أهمّيتها، وأنه سوف يترك تأثيره على جميع

تلـك الرّسـالة، ومسـارها، واسـتقامتها، وهدايتهـا، وعـدم انحرافهـا... مـن حيـث الـدّور الّـذي سيقوم بـه، وطبيعتـه، والنّتائـج الّتـي تترتّـب عليـه، وآثاره؛ وهـو -أي ذاك الأمـر الّـذي يكـون لـه كل تلـك النتائـج الّتـي تـوازي جميـع الرسـالة، ويـترك آثـاره عليهـا بهـذا المسـتوى-؛ أوفـق بالإمامـة والخلافـة مـن غيرهـا، لِـما للإمامـة والخلافـة مـن ذاك الأثـر الخطـير، والـدور الّـذي يرتبـط بمسـار الرّسـالة، واسـتقامتها، وجميـع مضامينهـا، وعـدم انحرافهـا، وهدايتهـا.

النـص القـرآني الثـاني : آيـة كـمال الدّيـن: وهـي قولـه تعـالى: ﴿**الْيَـوْمَ أَكْمَلْـتُ لَكُـمْ دِينَكُـمْ وَأَتْمَمْـتُ عَلَيْكُـمْ نِعْمَتِـي وَرَضِيـتُ لَكُـمُ الإِسْلامَ دِينًا**﴾[1]، والّتـي نزلـت في يـوم الغديـر، حيـث يمكـن الإشـارة إلى الملاحظـات التّاليـة:

أوّلاً: إنّهـا تتحـدّث عـن حـدث يرتبـط تحديـدًا بذلـك اليـوم ﴿**الْيَـوْمَ أَكْمَلْـتُ...**﴾؛ فلـو كان نزولهـا في المحبّـة لَـما كان ذلـك الوجـه في ربطهـا بذلـك اليـوم تحديـدًا، لأنّ محبّـة أهـل البيـت عليهم السلام عامّـة، وعـليّ عليه السلام خاصّـة؛ كان قـد بيّنهـا النّبـي صلى الله عليه وآله بقـوّة في مناسـباتٍ متعـدّدة، وبأشـكالٍ مختلفـة، وكان قـد ذكـر جميـل آثارهـا وجليلهـا؛ فلـماذا يربـط الأمـر بالمحبـة بذلـك اليـوم؟

أمّـا لـو كان نـزول الآيـة في الخلافـة والإمامـة، فيصبـح الأمـر في غايـة الوضـوح والمقبوليّـة، لأنّ حـدث نصـب عـليّ عليه السلام إمامًـا وهاديًـا قـد حصـل في ذلـك اليـوم (الثّامـن عـشر مـن ذي الحجّـة)، فيكـون مـن الصّحيـح تصدير الآيـة بقولـه تعـالى ﴿**الْيَـوْمَ...**﴾، للإلفـات إلى ذلـك الحـدث الكبـير والخطـير الّـذي حصـل في ذلـك اليـوم، وهـو ولايـة عـليّ بـن أبي طالـب عليه السلام، بمـا تعنيـه مـن هدايـة عامّـة في الدّيـن والدّنيـا.

ثانيًـا: إنّهـا تتحـدّث عـن إكـمال الدّيـن، أي إنّ الأمـر الّـذي حـدث في ذلـك اليـوم قـد كَمـل بـه الدّيـن، وهـو مـا يشـير إلى أمـرٍ ذي بـالٍ وأهميـة،

[١] سورة المائدة، الآية: ٣.

بحيث استحقّ أن يُفرَد في القرآن الكريم بكونه أمرًا يَكمُل به الدّين، ومن دونه يبقى الدّين ناقصًا؛ وهو ما يتوافق مع الإمامة والخلافة، والّتي هي (الإمامة) -بالإضافة إلى دورها الدّنيوي- شأنٌ ديني، يتّصل بالهداية المعنوية والروحية، والمرجعية الدّينية والمعرفية، ومجمل ما يرتبط بشؤون الدّين ومظهراته.

ثالثاً: تتحدّث الآية عن ذلك الأمر الّذي به قد تمّت النِّعمة، وأنّه من دونه تبقى نِعمة هذا الدّين نِعمة ناقصة، وهو ما يشير أيضًا إلى كون ذلك الأمر أمرًا ذا أهمّية وخطورة، حتّى يُفرَد بهذا التّعبير في القرآن الكريم، ويخصّص من دون بقيّة الأمور، بأنّه قد تمّت النِّعمة به، ووصلت إلى غايتها ببيانه، وبلغت سنامها بالإفصاح عنه. وهو ما يتوافق مع الإمامة الدّينيّة والدّنيوية، لِما لها من آثار كبيرة جدًّا، ونتائج جليلة جدًّا، على المستوى الإيماني، والمعنوي، والدِّيني، والدّنيوي.. يمكن أن توصف -بكلّ يقين- أنّ بها تمام النِّعمة.

رابعاً: تتحدّث الآية عن أنّه بذلك الأمر الّذي حدث في ذلك اليوم، قد رضي الله تعالى الإسلام دينًا؛ وهو ما يدلّ على أهمّية ومحوريّة ذلك الأمر في الإسلام، إذ به يرضى الله الإسلام دينًا، ومن دونه لا ينال الإسلام ذلك الرِّضا؛ وهو ما يتوافق مع الإمامة، ويتلاءم مع مكانتها، لِما لها من دور محوري، وغاية في الأهمّية في حفظ الدّين، وصونه من التّحريف، وهداية الأمّة، وقيادة التّجربة الإسلاميّة على أكثر من مستوى.

ثانياً: قرائن من سيرة النّبي ﷺ وخطابه في عليّ عليه السلام:

من أهمّ القرائن على تحديد المُراد من حديث الغدير مجمل سيرة النبيّ ﷺ فيما يرتبط بالإمام عليّ عليه السلام، ومختلف شؤونه، من جهة. وما كان يصدر عنه ﷺ من خطاب وأحاديث في عليّ عليه السلام وفضائله وصفاته

ومجمل ما يرتبط به، من جهة أخرى وعليه، سنتحدّث بشكل موجز في كِلا الأمرَين:

الأمر الأوّل: والّذي يتمثّل في كثير من الأمور، والّتي منها اختصاصه بالنّبيّ ﷺ منذ صغر سنّه، واهتمام النّبيّ ﷺ بإعداده إعدادًا خاصًّا تربويًّا وإيمانيًّا ورساليًا، ومؤاخاته له، وإيكاله الكثير من شؤون الرّسالة الإسلاميّة، وخصوصًا أشدّها وأحمزها ونجاحاته فيها؛ وكونه ثقة النبيّ ﷺ ويده، والمرضي عنده لديه، والأقرب إليه؛ إذ لم يؤثر أنّ النبيّ ﷺ قد أنكر عليه أمرًا من الأمور، أو أخّره في أيّ منها، أو عامله بطريقة تظهر عدم رضى أو ضعف ثقة؛ بل على العكس من ذلك، فإنّ جميع الشّواهد تثبت أنّه عليه السلام كان ثقة النّبيّ ﷺ، ويده الّتي يصول بها، بل ومن يعتمد عليه في صغير الأمور وجليلها؛ وتزويجه من ابنته فاطمة عليها السلام، وتقديمه في ذلك على جميع من خطبها، وتأميره على الجميع (أي جعله عليه السلام أميراً عليهم)، بمن فيهم كبار الصّحابة وشيوخهم، وعدم تأمير أحدٍ عليه على الإطلاق، في أيّ من المواقف والسّرايا والغزوات -وهنا السؤال الّذي يطرح نفسه: أنّ النبيّ ﷺ لم يرتضِ أن يؤمّر -ولو لمدّة يسيرة- أحدًا من الصّحابة على عليّ عليه السلام، في أيّ من المواقف والسّرايا على كثرتها واختلافها، وطيلة سنوات طوال من حياته عليه السلام؛ فهل يُعقل أن يرتضي النّبيّ ﷺ أن يكون أحدٌ ما أميراً عليه عليه السلام بعد وفاته ﷺ ولمدّة طويلة، مع ما يمكن أن يفضي إليه ذلك من الانتقاص من عليّ عليه السلام، وتعطيل أكثر من دور له في الشّأنين الدّيني والسّياسي؟-؛ وسعى النّبيّ ﷺ إلى إبراز فضله وجليل قدره، بل وتقديمه في الفضائل كلّها على الصحابة -إلى حدّ أنّه ﷺ كان يُتّهم بمحاباة صهره وابن عمّه- والوقوف بقوّة أمام كلّ تلك المحاولات للانتقاص منه، وتشويه سمعته، والإضرار بمكانته، والّتي كانت تقوم بها قريش لغايات سياسيّة وغير

سياسـيّة ظهـرت لاحقًـا.

إنّ مـن يعايـن مجمـل سـيرة النبـيّ ﷺ في مختلـف الشّـؤون الّتـي ترتبـط بالإمـام عـليّ عليه السلام، منـذ أن كان صغـيراً إلى زمـان وفـاة النّبـيّ ﷺ، مـن عنايتـه الخاصّـة بـه، وتقديمـه إيـاه، ومختلـف الأدوار والمهـام الّتـي كان يكلهـا إليـه، وخصوصًـا تلـك الّتـي تتّصـل بتحدّيـات الرسـالة الإسـلاميّة، والمخاطـر الّتـي مـرّت بهـا؛ يسـتنتج أنّ الإمـام عـليّ عليه السلام كان هـو المقـدّم مـن قِبَـل النّبـيّ ﷺ عـلى الجميـع لخلافتـه، والمختـار مـن قِبَلـه لإمامـة الأُمّـة، وإدارة شـؤونها.

الأمـر الثّـاني: ويشـتمل عـلى مجمـل مـا قالـه النّبـيّ ﷺ في عـليّ عليه السلام وفضائلـه الّتـي تقـدَّم بهـا عـلى جميـع الصّحابـة، حيـث يمكـن تصنيـف هـذه الفضائـل إلى قسـمين:

الأوّل: ويشـتمل عـلى تلـك الفضائـل الّتـي تفيـد خلافـة عليّ عليه السلام بشـكل واضـح وصريـح، مـن قبيـل قولـه ﷺ في عـليّ عليه السلام: «هـذا خليفتـي فيكـم، فاسـمعوا لـه وأطيعـوا»[1]، وقولـه ﷺ: «إنّ عليًّـا منّـي وأنـا منـه، وهـو وليّ كلّ مؤمـن بعـدي»[2]، أو قولـه: «عـليّ أوّل مَـن آمـن بي، وأوّل مَـن يصافحنـي يـوم القيامـة، وهـو فـاروق الأُمّـة، يفـرق بـين الحـقّ والباطـل، وهـو يعسـوب المؤمنـين، والمـال يعسـوب الظالمـين، وهـو الصدّيـق الأكـبر، والخليفـة مـن بعـدي»[3]، أو قولـه ﷺ: «كنـت أنـا وعـليّ نـوراً بـين يـدي اللـه عـزّ وجـلّ، يُسـبّح اللـه ذلـك النّـور ويُقدّسـه قبـل أن يخلـق آدم بألـف عـام، فلـمّا خلـق اللـه آدم ركـب ذلـك النّـور في صلبـه، فلـم يـزل في شيء واحـد حتّـى افترقنـا

[١] الطبرسي، إعلام الورى بأعلام الهدى، مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قمّ، ط١، ج١، ص٣٢٢.

[٢] الطبري، المسترشد، مؤسّسة الثقافة الإسلاميّة، قمّ، ١٤١٥هـ.ق، ص٦٢٤.

[٣] الذهبي، ميزان الاعتدال، ج١، ص٣١٦؛ عن: علاء عبيد، فضائل أمير المؤمنين عليّ ابن أبي طالب، مركز رحمة للعالمين، القاهرة، ٢٠١٤م، ط١، ص٣٠٨.

في صلـب عبـد المطّلـب؛ ففـيَّ النبـوّة، وفي عـليّ الخلافـة»[1].

ورغـم أنّ هـذا النـوع مـن الأحاديـث قـد ورد في مصـادر مدرسـة الخلافة؛ إلاّ أنّـه قـد تعـرَّض إلى حملـة تشـكيك كبـيرة جـدّاً، في سـنده ورجالـه، قـام بهـا العديـد مـن علـماء الحديـث والجـرح والتعديـل وغيرهـم، حيـث يمكـن أن تلمـس مـدى التعصّـب الأعمـى في كتابـات بعضهـم؛ إذ يكفـي أن يكون في سـند الحديـث مـن يـوالي عليّـاًعليه السلام وأهـل البيـت عليهم السلام حتّـى يكـون مشـمولاً بتلـك الحملـة، ويوصـم بأكـثر مـن وصـم، ويتّهـم بأكـثر مـن اتّهـام، لإسـقاط روايتـه، وتعطيـل دلالتهـا في الشّـأنين الدّينـي والسّـياسي.

أمّـا **الثّـاني**: وهـو الّـذي يـدلّ عـلى الخلافـة والإمامـة مـع بعـض النظـر، ويحتـاج إلى شيء مـن إعـمال الفكـر، أو الاسـتدلال؛ وهـو أمـر جـدّاً منطقـي، ويحمـل مبرّراتـه التاريخيّـة وغيرهـا، وخصوصًـا عندمـا نقـرأ خطـاب النبـيّ صلى الله عليه وآله، ومجمـل مـا صـدر عنـه متموضعًـا في سـياقاته الاجتماعيّـة والسياسـيّة والدينيّـة والتاريخيّـة، وغـير منفصـلٍ عنهـا؛ لنعـي أنّ هـذا الأسـلوب مـن بيـان الفضائـل، إنّمـا كان يختـزن محاولـة لتجـاوز جملـة تلـك العوائـق، الّتـي يُـراد منهـا إسـقاط البيـان الدّينـي في عـليّعليه السلام، وتقدّمـه عـلى الآخريـن في الإمامـة والخلافـة.

وأعتقـد في هـذا الموضـوع، أنّ النبـيّصلى الله عليه وآله قـد اعتمـد أسـاليب وطرقًـا مختلفـة في إطـار سـعيه إلى تجـاوز مـا سـوف تقـوم بـه قريـش مـن عبـثٍ في سـنّته وأحاديثـه، وتحديـدًا مـا يتّصـل منهـا بعـليّ بـن أبي طالـبعليه السلام وفضائله، وتقديمـه عـلى الجميـع، وبيـان أنّـه الخليفـة مـن بعـده والإمـام عـلى أمّـته.

إذ إنّ قريشًـا قـد شـنّت حربًـا شـعواء عـلى سـنّة النبـيّصلى الله عليه وآله، وخصوصًـا

[١] الجويني، فرائد السمطين، ج١، ص٤١ و٤٢ و٤٤؛ عن: علاء عبيد، فضائل أمير المؤمنين عليّ ابن أبي طالب، م. ن، ص٥٥.

ما يتّصل منها بفضائل أهل البيت عليهم السلام، وفضائل عليّ عليه السلام، وبالأخصّ ما يرتبط منها بالمشروعيّة السّياسيّة والدّينيّة للإمام عليّ عليه السلام وخلافته؛ لأنّها كانت ترى في تلك الفضائل أساسًا لمشروعيّة تهدّد مشروعيّتها المدّعاة، والّتي اصطنعتها في قبال مشروعيّة أهل البيت عليهم السلام.

وبهذه الخلفيّة وغيرها، يمكن أن نفهم تلك الحرب الّتي تمثّلت في إحراق أحاديث النبيّ صلى الله عليه وآله، ومنع تدوينها، واللّجوء إلى حبس من كان يحدّث بها[1]، وفرض الإقامة الجبريّة عليه، ومنعه من روايتها؛ بل التّهديد بنفيه إلى بلادٍ بعيدة، وممارسة العنف الجسديّ بحقّ مَن كان يرويها، «ما كنّا نستطيع أن نقول قال رسول الله صلى الله عليه وآله حتّى قُبض عمر، كنّا نخاف السياط»؛ كما نُقِلَ عن أبي هريرة[2].

وإنّ هذه السياسة قد شكّلت لاحقًا أساسًا لدى السّلطة الأمويّة لتتوسّع بها، وتتّخذ منها مستندًا لمشروعها، ولتمارسها بطريقة فاضحة جدًّا، تعبّر عن أهدافها الحقيقيّة، وغاياتها الّتي كانت تسعى إليها؛ وهو ما أدّى على الأمد البعيد إلى التسبّب بأضرار فادحة جدًّا في سنّة النبيّ صلى الله عليه وآله وأحاديثه، حيث ضاع أو نُسي الكثير منها، ووقع الكثير من الخطأ والخلط فيها (زيادةً أو نقصانًا أو تبديلًا أو حملٍ على غير معناه...)، وفتح الباب على مصراعيه أمام الوضّاعين والكذّابين والمحرّفين لممارسة الدسّ والكذب والوضع والتحريف، وصار متاحًا

[١] فقد ذكر الذهبي في كتابه «تذكرة الحفاظ»، أنّ عمر حبس ثلاثة: ابن مسعود وأبا الدرداء، وأبا مسعود الأنصاري، فقال: «قد أكثرتم الحديث عن رسول الله» (مرتضى العسكريّ، معالم المدرستين، مؤسّسة النعمان، بيروت، ١٩٩٠م، ج٢، ص٤٥)؛ وذكر أبو يعلى الخليلي في كتابه «الإرشاد»، أنّ عمر بن الخطّاب قد حبس جماعة منهم أبو هريرة، وأنّهم كانوا في حبسه إلى أن مات.

[٢] جعفر مرتضى، الصحيح من شيرة النبيّ الأعظم صلى الله عليه وآله، دار الحديث، قمّ، ١٤٢٦هـ.ق، ط١، ج١٨، ص١٠٤.

لمجمـل العوامـل السياسـيّة والعنصريّـة والدنيويّـة وغيرهـا، أن تعبـث بسـنّة النبـيّ صلى الله عليه وآله، وتعمـل عـلى تحريفهـا والتّبديـل فيهـا؛ ولـو أنّهـم جمعـوا سـنّة النبـيّ صلى الله عليه وآله مـن بدايـة الأمـر، وأعطوهـا حقّهـا، وقامـوا بواجبهـم نحوهـا، ورعوا حرمتهـا، وعملـوا عـلى تدوينهـا، وحفظهـا، وحافظـوا عليهـا؛ لتجنّبنـا الكثـير الكثـير مـن المفاسـد والنتائـج السـلبيّة؛ بـل الآثـار الكارثيّـة عـلى الديـن وفهمـه، وعـلى الأُمّـة ومسـاراتها، وعـلى مجمـل أحوالهـا في الدّيـن والدنيـا والاجتـماع والسّياسـة وسـوى ذلـك، والّتـي -أي تلـك المفاسـد والنّتائـج- مـا زلنـا نعـاني بقـوّة منهـا، ونقـاسي ضرّهـا، ونحتلـب ضرعهـا، إلى دهرنـا هـذا، واليـوم الّـذي نعيـش.

الأساليب البيانية النبوية في تعيين الخلافة

أمّـا تلـك الأسـاليب والطـرق الّتـي نعتقـد أنّ النبـيّ صلى الله عليه وآله قـد اعتمدهـا لبيـان خلافـة الإمـام عـليّ عليه السلام وإمامتـه، وتجـاوز سياسـات قريـش ومشروعها في القضـاء عـلى المشروعيّـة الدينيّـة والسياسـيّة لأهـل البيـت عليهم السلام عامّـةً وعـليّ عليه السلام خاصّـة؛ فهـي -عـلى مـا نعتقـد- مـا يمكـن الإضـاءة عليـه في هذَيـن الأسـلوبَين:

1- أسـلوب الملازمـة : وهـو الّـذي نسـتفيد منـه الإمامـة والخلافـة بالتلازم وإعـمال الفكـر للانتقـال مـن الملـزوم إلى الـلازم، حيـث إنّ النبـيّ صلى الله عليه وآله قـد يُبـيّن مسـألة مـا أو يقـدّم معطـى مـا، ولكـن هـذا المعطـى يصلـح أن يكـون أساسًـا للانتقـال إلى لازم الخلافـة والإمامـة، مـن قبيـل قولـه صلى الله عليه وآله في عليّ عليه السلام: «**أوحـي إليّ في عـليّ ثـلاث: أنّـه سـيّد المسـلمين، وإمـام المتقـين، وقائـد الغـرّ المحجلـين**»[1]. هـذا الحديـث الّـذي اسـتدركه الحاكـم النيسـابوري عـلى صحيحَـي مسـلم والبخـاري، وذكـر أنّـه حديـث صحيـح، ولكـن لم يخرجـاه.

[1] الحاكم النيسابوري، المستدرك، ج٣، ص١٣٨؛ أيضًا: علاء عبيد، مناقب أمير المؤمنين عليّ ابن أبي طالب، م. س، ص١٩٠-١٩٩.

فهنا عندما يقول النبيّ صلى الله عليه وآله في عليّ عليه السلام أنّه سيّد المسلمين؛ فهل يمكن أن يكون أحدٌ من المسلمين -مع ذلك- سيّدًا له وعليه؟ والجواب أنّه لا يمكن ذلك، وإلّا كيف يكون عليّ عليه السلام سيّد المسلمين، ويكون في الوقت نفسه رجلٌ من المسلمين آخر سيّدًا عليه؛ ألا يعني ما سلف أن يكون هذا الرجل سيّدًا على سيّده؟!

إنّ هذا يتضمّن شيئًا من التّهافت؛ لأنّ معنى أن يكون عليّ عليه السلام سيّد المسلمين، هو أن لا أحد من المسلمين سيكون سيّدًا عليه. وعندما نقول إنه لا يصحّ أن يكون أحدٌ من المسلمين سيّدًا على عليّ عليه السلام، فمعناه أنّه لا يصحّ أن يكون أحدٌ من المسلمين خليفة على عليّ عليه السلام؛ لأنّ الخلافة تعني السيادة، فعندما ننفي أن يكون أحدٌ ما سيّدًا على عليّ عليه السلام، يعني أنّنا ننفي أن يكون أحدٌ ما خليفة على عليّ عليه السلام. وهو يقود -في مقام تحديد مَن هو الخليفة- إلى أنّ عليًّا هو خليفة المسلمين؛ لأنّه إن كان لا بدّ من خليفة، ولم يكن صحيحًا أن يكون أحد خليفة على عليّ عليه السلام (سيّدٌ عليه)؛ فهذا يعني أنّه هو الخليفة.

بل قد نقول بطريقة الإثبات مباشرة، إنّ السيادة على المسلمين تعني الخلافة عليهم -لأنّه هنا يتحدّث النبيّ صلى الله عليه وآله عن مطلق السيادة، وعلى جميع المسلمين-، وعندما يقول النبيّ صلى الله عليه وآله عن عليّ عليه السلام إنّه سيّد المسلمين، فهو يقول إنّه الخليفة عليهم، من باب التلازم بين السيادة والخلافة.

ومن هذا القبيل قوله صلى الله عليه وآله: «أنا سيّد ولد آدم، وعليّ سيّد العرب»[1]، وقوله صلى الله عليه وآله: «عليّ مع الحقّ والحقّ مع عليّ، ولن يتفرّقا حتّى يردا عليَّ

---

[١] علاء عبيد، فضائل أمير المؤمنين عليّ ابن أبي طالب، م. س، ص٢٠٠-٢٠٣.

الحوض»[1].

وهنا أيضًا عندما يكون الحقّ مع عليّعليه السلام، يدور معه حيثما دار؛ فهذا يعني أنّ الخلافة يجب أن تكون أيضًا مع عليّعليه السلام؛ لأنّ خلافة المسلمين يجب أن تقوم على أساس من الحقّ، ويجب أن تُدار وتُساس على أساس من الحقّ، فإذا كان الحقّ مع عليّعليه السلام؛ فهذا يعني أنّ الخلافة له، وأنّ الجميع يجب أن يسلّم بما يقوله عليّعليه السلام [2]، وما يقوم به، وأن يكون معه وليس مع غيره.

وهذا ما فهمه من سمع هذا الحديث، فعمد إلى الوصل بينه وبين تلك الحرب الّتي وقعت بين عليّعليه السلام ومعاوية، حيث إنّه لما عوتب سعد بن أبي وقاص من قِبَل معاوية في عدم وقوفه إلى جانبه في معركته مع الإمام عليّعليه السلام، أجاب سعد مبرّراً عدم وقوفه إلى جانبه: «.. إنيّ سمعت رسول اللهصلى الله عليه وآله يقول: "عليّ مع الحقّ أو [و] الحقّ مع عليّ، حيث كان"؛ قال [معاوية]: "من سمع ذلك؟" قال [سعد]: "قاله [أي النبيّصلى الله عليه وآله] في بيت أمّ سلمة [زوجة النبيّصلى الله عليه وآله]". قال [معاوية]: "فأرسِل إلى أمّ سلمة فسْألها؛ فقالت [أمّ سلمة]: قد قاله رسول اللهصلى الله عليه وآله في بيتي"، فقال الرجل [معاوية] لسعد: "ما كنتَ عندي قطّ ألوم منك الآن". فقال [سعد]: "ولِمَ؟" قال [معاوية]: "لو سمعتُ هذا من النبيّصلى الله عليه وآله، لم أزل خادمًا عليّعليه السلام حتّى أموت"»[3].

---

[١] م. ن، ص١١٤-١١٩.

[٢] إنّ ما يُستفاد من هذا الحديث هو عصمة الإمام عليّعليه السلام، في مختلف تجلّياتها ومجالاتها، من دينيّة وسياسيّة وغيرها. وهذا يعني مطلوبيّة اتّباع الإمام عليّعليه السلام في كلّ صغيرة وكبيرة؛ لأنّ معنى أن يكون عليّعليه السلام معيارًا للحقّ هو أنّ من أراد الحقّ عليه أن يتّبع عليًّاعليه السلام، وهذا يعني أيضًا أن تصبح مواقف الإمام عليّعليه السلام وكلماته الفيصل بين الحقّ والباطل في القضايا الإشكاليّة كافّة، من تاريخيّة وعقديّة وغيرها.

[٣] علاء عبيد، فضائل أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب، م. س، ص١٥.

ما يعنينا من هذا النصّ أمران: الأوّل: أنّ فهم سعد لهذا الحديث شكّل بالنسبة إليه مستندًا لعدم الوقوف مع معاوية ومشروعيّته السياسيّة الّتي ادّعاها، فضلاً عن حربه وخروجه على عليّ عليه السلام. والثّاني: ما فهمه معاوية نفسه -بمعزل عن مدى كونه جادًّا في كلامه ذاك- من أنّه لو سمع هذا الحديث من النبيّ صلى الله عليه وآله لغادر مشروعه ومشروعيّته السياسيّة (المدّعاة)، ولعمل في خدمة عليّ عليه السلام والوقوف إلى جانبه.

وأيضًا قوله صلى الله عليه وآله: «عليّ مع القرآن، والقرآن مع عليّ، لن يفترقا حتّى يردا عليّ الحوض»[1]، حيث إنّ القرآن الكريم هو الهادي، وهو الإمام، وهو الّذي يجب تطبيقه وإقامته في الاجتماع الإسلاميّ العامّ، وهو دستور المسلمين. وهنا، إذا كان القرآن الكريم -بعلمه وتأويله وحقائقه وقيمه وموازينه وأهدافه...- مع عليّ عليه السلام؛ فهذا يعني أنّ عليّاً عليه السلام هو الأصلح والأقدر على إقامة الكتاب، وتحقيق مقاصده، وغاياته، وتطبيق قيمه ومعانيه؛ أي هو من يجب أن يكون الخليفة على المسلمين، والإمام لهم، حتّى يصبح القرآن هاديهم، وقائدهم، وإمامهم.

وكذلك، في قول النبيّ صلى الله عليه وآله: «أنا وعليّ حجّة الله على عباده»[2]، وقوله صلى الله عليه وآله له عليه السلام: «.. أنت أوّل من آمن بي، وأنت أوّل من يصافحني يوم القيامة، وأنت الصدّيق الأكبر، وأنت الفاروق يفرق بين الحقّ والباطل، وأنت يعسوب المؤمنين، والمال يعسوب الكافرين»[3]، حيث إنّ الدليل والمستند هنا هو قوله صلى الله عليه وآله: «أنت الفاروق يفرق بين الحقّ والباطل، وأنت يعسوب المؤمنين»، وأيضًا قوله صلى الله عليه وآله في عليّ عليه السلام: «هذا

---

[١] م. ن، ص١٢٠-١٢٢.

[٢] م. ن، ص٣٤٩-٣٥٠.

[٣] م. ن، ص٣٠٢-٣١٧.

أمـير الـبررة، وقاتـل الفجـرة، منصـور مـن نـصره، مخـذول مـن خذلـه»[1]، وقولـه ﷺ: «أنـا مدينـة العلـم وعـليّ بابهـا»[2]، وقولـه ﷺ: «إنّ عليًّـا هاديًـا مهديًّـا، يأخـذ بكـم الطريـق المسـتقيم»[3]، وقولـه ﷺ: «إنّ عليًّـا منّـي وأنـا منـه»[4]، وقولـه ﷺ: «يـا عـلّي، مـن فارقنـي فقـد فـارق اللـه، ومـن فارقـك فقـد فارقنـي»[5]؛ والّتـي وردت جميعهـا في مصـادر أهـل السّـنة، فضـلاً عـن مصـادر الشـيعة.

ولا شـكّ في أنّ هـذه الأحاديـث يعضـد بعضهـا بعضًـا، ويعـين بعضهـا عـلى فهـم بعـض، إذا قرأناهـا منضمّـة إلى بعضهـا، فتصبـح دلالتهـا أقـوى عـلى المطلـوب، وهـو المنهـج الصحيـح في قـراءة النصـوص؛ أي قراءتهـا بشـكل موضوعـي.

2- أسـلوب التوصيـف : أي الأسـلوب الّـذي يعمـد إلى بيـان مجمـل المواصفـات الشـخصيّة والعلميّـة والمعنويّـة وغيرهـا، الّتـي تتوافر في شـخص الإمـام عـليّ عليه السلام؛ ومـن خـلال معاينـة مجمـل هـذه المواصفـات، واتّصـاف الإمـام عـليّ عليه السلام بهـا، نـدرك أنّـه الخليفـة والإمـام؛ لأنّ هـذه المواصفـات هـي الّتـي يجـب أن تتوفّـر فيمـن يكـون خليفـة النبـيّ ﷺ، وإمـام المسـلمين.

وهـذا الأسـلوب مـن البيـان، هـو أسـلوب عقـلانيّ ومنطقـيّ، أمّـا كونـه عقلائيّـاً؛ فلأنّـه معتمـد عنـد العقـلاء في شـتّى المناصـب والمواقـع، إذ إنّهـم يعمـدون إلى ذكـر مواصفـات وكفـاءات فـلان مـن النـاس، حتّـى يقولـوا إنّـه

---

[١] م. ن، ص٣٥٨-٣٦١.

[٢] م. ن، ص٢٠٦-٢١٤.

[٣] م. ن، ص٢٠٤-٢٠٥.

[٤] م. ن، ص١٥٢-١٥٨.

[٥] م. ن، ص٨٢-٨٦.

الأشـدّ أهليّـة وكفـاءة لهـذا الموقـع أو المنصـب، ولبيـان أنّ هـذا الترشـيح أو التعيـين حمـل مبرّراتـه العقلائيّـة، وليجـد نـوع مقبوليّـة لـدى الآخريـن، وغيرهـا مـن الفوائـد الأخـرى الّتـي تترتّـب عليـه... أمّـا كونـه منطقيّـاً؛ فلأنّـه يعتمـد عـلى كـبرى، مفادهـا أنّ مـن يكـون خليفـة النبـيّ ﷺ، يجـب أن تتوافـر فيـه هـذه المواصفـات بأفضـل مراتبهـا؛ وهـو مـا يقـود إلى النتيجـة التاليـة: إنّ مـن تتوافـر فيـه هـذه المواصفـات بأرقـى مراتبهـا -وهـو عـلي عليه السلام في هـذا المـورد- يجـب أن يكـون خليفـة النبـيّ ﷺ.

وهنـا، عندمـا نعمـد إلى اسـتقصاء مجمـل مـا ورد عـن النبـيّ ﷺ مـن فضائـل في عـليّ عليه السلام، سـواء كانـت شـخصيّة أو علميّـة أو عمليّـة أو معنويّـة وأخلاقيّـة، ونضمّهـا إلى بعضهـا، ونقرأهـا بشـكل مجموعـيّ وموضوعـي، أي كموضـوعٍ واحـد؛ فـما الّـذي نسـتنتجه؟ ومـا الّـذي نخلـص إليـه؟ سـوف يكـون أمـراً تلقائيًّـا عندهـا أن نخلـص إلى هـذه النتيجـة، وهـي أنّ شـخصًا يملـك مجمـل هـذه المواصفـات المذكـورة، كيـف لا يكـون خليفـة النبـيّ ﷺ وإمـام المسـلمين؟

ويكفـي أن نعـود في موضـوع الفضائـل ونصوصهـا إلى المصنّفـات الّتـي جمعـت فضائـل الإمـام عـليّ عليه السلام، وليـس شرطًـا أن تكـون هـذه المصنّفـات هـي تلـك الّتـي جُمعـت مـن مصـادر الشـيعة؛ بـل يكفـي أن نعـود إلى أيّ مـن المصنّفـات الّتـي جُمعـت مـن مصـادر أهـل السُّـنَّة، حتّـى نصـل إلى تلـك النتيجـة، أنّ عليًّـا هـو خليفـة النبـيّ ﷺ، وهـو الإمـام بعـده ﷺ؛ لأنّ شـخصًا تكـون لـه كلّ تلـك الفضائـل، كيـف لا يكـون مقدّمًـا عـلى الجميـع في الخلافـة؟ وكيـف لا تكـون لـه الأحقيّـة في الإمامـة؟

وإنيّ لأعتقـد أنّ بيـان النبـيّ ﷺ لفضائـل عـليّ عليه السلام لم يكـن بيانًـا لمجـرّد البيـان، ولم يكـن مبتـورًا عـن لوازمـه وغاياتـه، ولم يكـن فارغًـا مـن مقاصـده



الدّينيّـة والاجتماعيّـة والسّياسـيّة ذات الصِّلـة، وإنّمـا كان يريـد الوصـول إلى مقصـده وهدفـه، وهـو تقـدُّم عـليّ عليه السلام في الخلافـة والإمامـة.

لقـد كان خطـاب الفضائـل خطابـاً ممتـدًّا إلى الشـأنين الدينـيّ والسـياسيّ، وكان الأداة لإثبـات المشروعيّـة السياسـيّة والدينيّـة والمعـبِّر عنهـا، ولا أدلّ عـلى ذلـك مـن حـرب الفضائـل الّتـي شُـنّت عـلى أهـل البيـت عليهم السلام وفضائلهـم عامّـة، وفضائـل عـليّ عليه السلام خاصّـة؛ وذلـك بهـدف ضرب مشروعيّتـه السياسـيّة والدينيّـة، وإنتـاج مشروعيّـة بديلـة.

لقـد اعتمـد النبـيّ صلى الله عليه وآله في بيانـه هـذا أسـلوبًا عقلائيًـا، ينسـجم مـع مـا هـو معتمـد لـدى العقـلاء عامّـة، لإثبـات تقـدّم عـليّ عليه السلام وأولويّتـه بالخلافـة، حيـث إنّ خطـاب الفضائـل كان بمثابـة الحامـل لتلـك المشروعيّـة الدينيّـة والسياسـيّة والمعـبّر عنهـا، فلـم يكـن ذاك الخطـاب خطابًـا صوريًّـا أو شـكليًّا أو لمجـرّد المـدح وإبـداء المناقـب، ولم يكـن خطابًـا يُختـزل في منتديـات الشـعر وجماليّـات البيـان ومدائـح الّلسـان، وإنّمـا كان خطابًـا هادفًـا إلى الاجتـماع العـامّ والاسـتجابة لتحدّياتـه، وقاصـدًا مختلـف شـؤون الأمّـة وحركتهـا، ومتطلّعًـا إلى الدّلالـة عـلى الخلافـة والإمامـة، وسـاعيًا إلى إيجـاد سـبيل بديـل أو إضـافي؛ للالتفـاف عـلى كلّ مسـاعي قريـش ومشروعهـا السـياسي والدينـي الهـادف إلى إسـقاط مشروعيّـة أهـل البيـت عليهم السلام، وتدشـين مشروعيّـته البديلة.

ثالثاً : قرائن مما ورد عن أهل البيت عليهم السلام:

إذ يُعتَـبَرَ مـا ورد عـن النّبـي صلى الله عليه وآله وأهـل البيـت عليهم السلام مـن أهـم القرائـن عـلى توضيـح المـُراد مـن حديـث الغديـر، وإزالـة أي التبـاس فيـه؛ وهنـا يكمـن أن نذكـر مـا يـلي:

أوّلًا: إذ إنّ النّبـيﷺ عندمـا بلغـه محاولـة البعـض تأويـل حديـث الغديـر عـلى غـير وجهـه، خـرج كهيئـة المُغضِـب -أي غاضبًا- ويـده في يـد عليّعليه السلام، وهـو يقـول: «مـن كنـت مـولاه، فهـذا مـولاه وإمامـه، وحجّـة الله عليـه»[1].

وقـد أتى الحديـث في سـياق دفـع ذلـك التّأويـل الباطـل لحديـث الغدير، ليـصرّح النّبـيﷺ بإمامـة عـليّعليه السلام في قولـه وبيانـه ذاك.

وقـد ورد عـن الإمـام الصّـادقعليه السلام، حـين سـأله سـائل: «مـا أراد رسـول اللـهﷺ بقولـه لعـليّعليه السلام يـوم الغديـر: «مـن كنـت مـولاه فعـليّ مـولاه، اللهم والِ مـن والاه، وعـادِ مـن عـاداه»؛ فاسـتوى جعفـر بـن محمـدعليه السلام قاعـدًا، ثـمّ قـال: سُـئِلَ واللـه عنهـا رسـول اللـهﷺ، فقـالﷺ: «اللـه مـولاي وأولى بي مـن نفـسي، لا أمـر لي معـه. وأنـا وليّ المؤمنـين، أولى بهـم مـن أنفسـهم، لا أمـر لهـم معـي. ومـن كنـت أولى بـه مـن نفسـه، لا أمـر لـه معـي؛ فعـليّ بـن أبي طالـبعليه السلام مـولاه، أولى بـه مـن نفسـه، لا أمـر لـه معـه»»[2].

ودلالـة هـذا الحديـث أيضـاً واضحـة عـلى الإمامـة والخلافـة، لأنّ عليًّـا عليه السلام عندمـا يكـون أولى بالمؤمنـين مـن أنفسـهم، وعندمـا لا يكـون لهـم مـن أمـر معـه، وإنّمـا يكـون هـو مـن لـه الأمـر معهـم؛ فمعنـاه أنّ عليًّـاعليه السلام مـن لـه التـصرّف بشـؤونهم، والإمـرة عليهـم، ومـن لـه حـقّ السّـمع والطاعـة، وهـو مـا تعنيـه الإمامـة والخلافـة، ولـو مـن جهـة البيـان بمـا تسـتلزمه في دلالاتهـا.

وورد أيضًـا أنّ رسـول اللـهﷺ قـال: «معـاشر النّـاس، أليـس اللـه تعـالى أولى بي مـن نفـسي، يأمـرني وينهـاني، مـا لي عـلى اللـه أمـر ولا نهـي؟ قالـوا: بـلى يـا رسـول اللـهﷺ: قـال: «مـن كان اللـه وأنـا مـولاه، فهـذا عـليّ مـولاه،

[١] يوسف بن حاتم، الدّرر النظيم، مؤسّسة النشر الإسلاميّ، قمّ، ص٤٤٥.

[٢] محمّد بن سليمان الكوفي، مناقب الإمام أمير المؤمنينعليه السلام، مجمع إحياء الثقافة الإسلاميّة، قمّ، ط١، ج٢، ص٣٧٧.

يأمركـم وينهاكـم، مـا لكـم عليـه مـن أمـر ولا نهـي...»»[1].

وقـد رُويَ أنّ رسـول اللـهﷺ بعـد أن قـال: «أيّهـا النّـاس، أتعلمـون أنّ اللـه عـزّ وجـلّ مـولاي وأنـا مـولى المؤمنـين، وأولى بهـم مـن أنفسـهم... مـن كنـت مـولاه، فعـليّ مـولاه...»؛ فقـام سـلمان [الفـارسي] فقـال: «يـا رسـول اللـه، ولاءٌ كـماذا؟ فقـالﷺ: «ولاءٌ كـولاي؛ مـن كنـت أولى بـه مـن نفسـه، فعـليّ أولى بـه مـن نفسـه»»[2].

ثانيًـا: مناشـدات الإمـام عـليّعليه السلام واحتجاجـه بحديـث الغديـر: حيـث إنّ الإمـام عـليّعليه السلام وفي مواقـف عديـدة مـع الصّحابـة وعامّـة المسـلمين، إبتـداءً مـن الأيـام الأولى الّتـي تلـت وفـاة النّبـيﷺ إلى مـا بعدهـا؛ كان يناشـد الصّحابـة باللـه تعـالى، ويسـألهم بـه تعـالى، حتّـى يجيبـوه، ويقـرّوا لـه أنّ النّبـيﷺ قـد قـال فيـه مـا قـال في حديـث الغديـر، لتكـون النّتيجـة الإقـرار لـه بذلـك مـن مجملهـم، والاعـتراف بـه.

وعليـه لا بـدّ مـن ملاحظـة أمريـن: الأوّل إنّ مـا يحتـاج إلى كلّ تلـك المؤونـة الكبـيرة (سـؤالهم باللـه تعـالى)، والاسـتعانة بقدسـية اللـه تعـالى لاسـتنطاق الصّحابـة، واسـتخراج مـا في جوفهـم، وعـدم كتمانـه؛ إنّمـا يتوافـق مـع موضـوع الإمامـة وقضيـة الخلافـة، لأنّهـا مـا يحتـاج إلى كلّ تلـك المؤونـة، وهـذا المسـتوى مـن التّوسّـط والتّوسّـل (باللـه تعـالى والتّذكـير بـه)، حتّـى يتحفّـز أولئـك الصّحابـة لإخـراج مـا في جوفهـم مـن علـمٍ وخـبرٍ في قضيـة الإمامـة والخلافـة، إذ إنّ الإمامـة هـي مـا يحتـاج أكـثر إلى كلّ تلـك الجـرأة، وتجـاوز حـدود الخـوف، وأسـباب العصبيـة، والمصالـح الدّنيويـة؛ وليـس قضيّـة المحبّـة، أو أيّ أمـر آخـر.

[١] القندوزي، ينابيع المودّة لذوي القربى، دار الأسوة، ١٤١٦هـ.ق، ط١، ج٢، ص٢٨٢؛ قد ورد في المتن تعبير «أولى في عن نفسي» ولعلّه تصحيف، ولعلّ الصحيح ما ذكرناه في النصّ.

[٢] الأميني، الغدير، م. س، ص١٦٥.

والثّاني أنّ الإمام عليّ عليه السلام كان يحتجّ في تلك المواقف بحديث الغدير في سياق إثبات حقّه في الخلافة، وفي سياق ذلك الخلاف فيمن يمتلك المشروعية السياسيّة والدّينيّة بعد وفاة النّبي صلى الله عليه وآله -كما في الفترة الّتي تلت مباشرة وفاة النّبي صلى الله عليه وآله، وفي يوم الشّورى- وهو ما يشكّل قرينة إضافيّة على أنّ المُراد من حديث الغدير هو الإمامة والخلافة، وليس المحبّة أو غيرها.

هذا فضلاً عن نصوص عديدة يعبّر الإمام عليه السلام فيها أنّه صاحب الحقّ، ومن ظُلم فيه، وغُصب حقُّه، وأنّه الأولى بالبيعة، وكل ما يفيد هذه النتيجة؛ أنّه من يملك المشروعيّة السياسيّة والدّينيّة بعد وفاة النّبي صلى الله عليه وآله، من قبيل قوله عليه السلام: «إنّ فلانًا وفلانًا (يريد أبا بكر وعمر) أتياني وطالباني بالبيعة لمن سبيله أن يبايعني»، وأيضًا قوله عليه السلام لما قيل له بايع: «أنا أحقّ بهذا الأمر منكم، لا أبايعكم، وأنتم أولى بالبيعة لي»؛ طبعًا بناءً على كون المشروعية السّياسيّة وغير السّياسيّة عند أهل البيت عليهم السلام مشروعيّة نصيّة، وترتكز بشكل أساس على حديث الغدير، حتى تكون ملازمةٌ ما بين تلك النّصوص، وبين نصّ الغدير.

ثالثًا: ما ورد عن السّيدة الزهراء عليها السلام في جوابها على سؤال حول نصّ النّبي صلى الله عليه وآله قبل وفاته على عليّ عليه السلام بالإمامة، حيث يسألها الرّاوي:

قلت: «هل نصّ رسول الله صلى الله عليه وآله قبل وفاته على عليّ عليه السلام بالإمامة؟»

قالت عليها السلام: «واعجبًا! أنسيتم يوم غدير خمّ؟»[1].

وعندما يقول لها رفاعة بن رافع الزرقي: ««يا سيّدة النّساء، لو كان أبو الحسن عليه السلام تكلّم في هذا الأمر (الخلافة)، وذكر للنّاس قبل أن

[١] المجلسيّ، بحار الأنوار، دار إحياء التراث العربيّ، بيروت، ١٩٨٣م، ط٣، ج٣٦، ص٣٥٣.

يجري هذا العقد، ما عدلنا به أحدًا»؛ تجيبه (سلام الله تعالى عليها): «إليك عنّي، فما جعل الله لأحدٍ بعد غدير خمّ من حجّة، ولا عذر»»[1].

وعندما يقول لها الأنصار: «يا بنت محمّد صلى الله عليه وآله، لو سمعنا هذا الكلام منك قبل بيعتنا لأبي بكر، ما عدلنا بعليّ عليه السلام أحدًا؛ تجيبهم عليها السلام: وهل ترك أبي يوم غدير خمّ لأحدٍ عذرًا؟»[2].

وهذه الرّوايات صريحة في بيان المُراد من حديث الغدير، وأنّه الإمامة والخلافة لعليّ بن أبي طالب عليه السلام.

رابعًا: ما ورد عن الإمام الحسن عليه السلام في خطبته أمام معاوية بن أبي سفيان، حيث قال فيها عن أبيه: «... وقد رأوا رسول الله صلى الله عليه وآله حين نصّبه بغدير خمّ، وسمعوه، ونادى له بالولاية، ثمّ أمرهم أن يبلّغ الشّاهد منهم الغائب»[3]؛ حيث إنّ المقام كان مقام وإثبات المشروعيّة الدّينيّة والسّياسيّة لعليّ عليه السلام، فأتى الإمام الحسن عليه السلام على ذِكر حديث الغدير في ذلك المقام، ما يسعف على بيان المقصود منه.

خامسًا: ما ورد عن الإمام الحسين عليه السلام، حيث قال عليه السلام: «... إنّ الله تبارك وتعالى أدّب نبيّه الآداب كلّها، فلمّا استحكم الآداب، فوّض الأمر إليه، فقال: ﴿**وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانتَهُوا**﴾[4]»، إنّ رسول الله صلى الله عليه وآله أدّب عليًّا عليه السلام بتلك الآداب الّتي أدّبه بها، فلّما استحكم الآداب كلّها، فوّض الأمر إليه، فقال: «من كنت مولاه فعليّ مولاه»[5]،

[١] الطبري، دلائل الإمامة، مؤسّسة البعثة، قمّ، ١٤١٣هـ.ق، ط١، ص١٢٢.

[٢] الصدوق، الخصال، مؤسّسة النشر الإسلاميّ، قمّ، ١٤٠٣هـ.ق، ص١٧٣.

[٣] المجلسيّ، بحار الأنوار، م. س، ج١٠، ص١٤٣.

[٤] سورة الحشر، الآية: ٧.

[٥] محمّد بن سليمان الكوفي، مناقب الإمام أمير المؤمنين، م. س، ص٤٢٨.

إذ إنّ ذكر حديث الغدير، كتعبيرٍ عن تفويض الأمر إلى عليّ عليه السلام، بما يمثّله هذا التفويض من امتداد لتفويض الله تعالى الأمر إلى النّبي صلى الله عليه وآله؛ إنما يشكّل قرينةً واضحةً على أنّ المُراد من ذاك الحديث هو الإمامة والخلافة.

سادسًا: ما ورد عن الإمام عليّ بن الحسين السجّاد (عليهما السلام)؛ عندما سأله سائل، فقال له: «ما معنى قول النّبي صلى الله عليه وآله: «من كنت مولاه فعليّ مولاه»؛ قال عليه السلام: أخبرَهم أنّه الإمام بعده»[1].

سابعًا: ما روي عن الإمام الباقر عليه السلام في جوابه لأبان بن تغلِب، «قال: سألت أبا جعفر محمد بن عليّ عليه السلام عن قول النّبي صلى الله عليه وآله: «من كنت مولاه فعليّ مولاه»، فقال: يا أبا سعيد، تسأل عن مثل هذا؟! أعلَمهم أنّه يقوم مقامه»[2].

وهي واضحة الدّلالة من خلال قوله عليه السلام: «أَعلَمهم أنّه يقوم مقامه».

وعندما يُسأل الإمام الباقر عليه السلام: «يا ابن رسول الله صلى الله عليه وآله، بماذا فُضّل عليّ (صلوات الله عليه) على النّاس؟ فقال: بقول رسول الله صلى الله عليه وآله: «من كنت مولاه فعليّ مولاه، اللهم والِ من والاه، وعادِ من عاداه»، فقال الرجل: فهذا حديث معروف عند النّاس، يعرفه الخاصّ والعامّ، فهل غير ذلك؟ فقال له أبو جعفر صلى الله عليه وآله: ويحك، وهل تدري ما يجمعه هذا القول وما يقتضيه؟ إنّ الله عزّ وجلّ جعل له به على الأمّة، ما جعل لرسول الله صلى الله عليه وآله عليها من السّمع والطّاعة»[3].

---

[١] القاضي النعمان المغربي، شرح الأخبار، مؤسّسة النشر الإسلاميّ، قمّ، ج٢، ص٥٤٩.

[٢] المجلسي، بحار الأنوار، م. س، ج٣٧، ص٢٢٣.

[٣] م. ن، ص٢٦٣.

ودلالـة هـذه الأحاديـث واضحـة عـلى تشـخيص المـُراد مـن حديـث الغديـر، وأنّـه الإمامـة والخلافـة.

ثامنًا: عـن الإمـام الصّـادق عليه السلام قـال: «إنّ رسـول الله صلى الله عليه وآله عـرّف أصحابَه أمـيرَ المؤمنـين عليه السلام مرتـين؛ وذلـك أنّـه قـال صلى الله عليه وآله لهـم: «أتـدرون مـن وليّكـم بعـدي؟» قالـوا: «اللـه ورسـوله أعلـم»، قـال صلى الله عليه وآله: «فـإنّ اللـه تبـارك وتعـالى قـد قـال: ﴿**فـإنّ اللـه هـو مـولاه وجبريـل وصالـح المؤمنـين**﴾، يعنـي أمـير المؤمنـين عليه السلام، وهـو وليّكـم بعـدي». والمـرّة الثّانيـة يـوم غديـر خـمّ، حـين قـال: «مـن كنـت مـولاه فعـليّ مـولاه»».

فهنـا بقرينـة قولـه صلى الله عليه وآله: «بعـدي»، يصبـح واضحًـا أنّ المـراد هـو الإمامـة، وليـس المحبّـة، أو أيّـة فرضيـة أخـرى.

وعـن الإمـام الصـادق عليه السلام: «.. لمـّا قُبِـض رسـول اللـه صلى الله عليه وآله جـاء أربعـون رجـلاً إلى عـليّ بـن أبي طالـب عليه السلام، فقالـوا: لا واللـه، لا نعطـي أحـدًا طاعـةً بعـدك أبـدًا، قـال: ولِـمَ؟! قالـوا: إنّـا سـمعنا مـن رسـول اللـه صلى الله عليه وآله فيـك يـوم غديـر...»[1].

وهنـا أيضًـا، عندمـا يرفـض هـؤلاء إعطـاء الطاعـة لأحـدٍ سـوى أمـير المؤمنـين عليه السلام، اسـتنادًا إلى مـا سـمعوه مـن النّبـي صلى الله عليه وآله في غديـر خـمّ؛ فهـذا يعنـي دلالـة حديـث الغديـر عـلى الإمامـة.

وقـد وردت نصـوصٌ أخـرى عـن الإمـام الصّـادق عليه السلام، تصلـح أن تكـون قرينـة عـلى تحديـد المـُراد مـن حديـث الغديـر، وأنّـه الإمامـة والخلافـة، وليـس المحبّـة[2].

---

[١] شرف الدين الأسترآبادي، تأويل الآيات الظاهرة في فضائل العترة الطاهرة، مدرسة الإمام المهديّ (عج)، قمّ، ١٤٠٧هـ.ق، ط١، ج٢، ص٦٩٩.

[٢] المجلسيّ، بحار الأنوار، م. س، ج٢٨، ص٢٥٩.

تاسعًا: ما ورد عن الإمام الكاظم عليه السلام من أنّ النّبي صلى الله عليه وآله لمّا أوقف أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب عليه السلام في يوم الغدير موقفه المشهور... قال: «ألا من كنت مولاه وأولى به، فهذا عليّ مولاه وأولى به، اللهم والِ من والاه، وعادِ من عاداه، وانصر من نصره، واخذل من خذله»؛ ثمّ قال صلى الله عليه وآله: «قم يا أبا بكر، فبايع له بإمرة المؤمنين، فقام فبايع له بإمرة المؤمنين». ثمّ قال صلى الله عليه وآله: «قم يا عمر، فبايع له بإمرة المؤمنين، فقام فبايع له بإمرة المؤمنين». ثمّ قال صلى الله عليه وآله بعد ذلك لتمام التّسعة، ثمّ لرؤساء المهاجرين والأنصار، فبايعوا كلّهم..»[1].

ومن الواضح هنا أنّ البيعة بإمرة المؤمنين قرينة واضحة على أنّ المُراد من حديث الغدير هو الإمامة، وليس المحبّة؛ فضلاً عن قوله صلى الله عليه وآله: «مولاه، وأولى به»، إذ إنّ الأولوية هنا تقتضي أيضًا الإمامة.

عاشرًا: ما ورد عن الإمام الهادي عليه السلام، حيث قال في معرض جوابه عن الأيام الّتي يُصام فيهن: «... ويوم الغدير، فيه أقام رسول الله صلى الله عليه وآله أخاه عليًّا عليه السلام علمًا للنّاس، وإمامًا من بعده عليه السلام»[2].

وهو واضح الدلالة من حيث تعبيره عليه السلام أنّ النّبي صلى الله عليه وآله قد أقام عليًّا إمامًا في يوم الغدير.

الحادي عشر: ما ورد عن الإمام العسكري عليه السلام، حين سُئِلَ عن معنى قول رسول الله صلى الله عليه وآله لأمير المؤمنين عليه السلام: «من كنت مولاه فهذا مولاه»؛ قال (عليه السّلام): «أراد بذلك أن جعله علَمًا يُعرَف به حزب الله

---

[١] م. ن، ج٣٧، ص١٤٢.

[٢] الحرّ العامليّ، وسائل الشيعة، مؤسّسة آل البيت عليهم السلام، قمّ، ١٤١٤هـ.ق، ط٢، ج١٠، ص٤٤٢.

عنـد الفُرقـة»[1]؛ حيـث إنّ كلامـه (عليـه السـلام) عـن كـون الإمـام عـليّ عليه السلام علَـمًا لتمييـز حـزب اللـه عـن حـزب الشّـيطان عنـد الفرقـة والاختـلاف، تعبـيرٌ عـن أنّ دور الإمـام عـليّ عليه السلام -مـن حيـث كونـه علَـمًا- يتّصـل بالاجتماع العـام الدّينـي والسّـياسي، لأنّ الفرقـة كـما تحصـل في الشّـأن الدّينـي، فإنّهـا تحصـل أيضًـا في السّـياسيّ. وتمييـز حـزب اللـه عـن حـزب الشّـيطان كـما يحصـل في الشّـأن الدّينـي، فإنّـه يحصـل أيضًـا في الشّـأن العـام، والسّـياسي منـه. وأن يمثّـل الإمـام عـلي عليه السلام علَـمًا في هذيـن الشّـأنين الدّينـي والدّنيـوي، تعبـيرٌ عـن توجيهـه وقيادتـه لهذيـن الشّـأنين؛ وهـو مـا يشـكّل قرينـة عـلى إرادة الإمامـة، وليـس المحبّـة.

إلى هنـا نكـون قـد انتهينـا مـن القسـم الأول مـن هـذا البحـث. ويبقـى أن نعـرض للقسـم الثـاني منـه -إنشـاء اللـه تعـالى- لاحقـاً، حيـث سـيتمّ التطـرق إلى كيفيـة تلقّـي الصحابـة -وخصوصـاً الذيـن كانـوا في غديـر خـمّ- لحديـث الغديـر، وتعبيرهـم عـن فهمهـم لـه، وأيضـاً إلى جملـة مـن القرائـن التاريخيـة والسياسـية والفلسـفة-دينية ذات الصلـة بحديـث الغديـر، والتـي تعـين عـلى صحـة فهـم مـا أراده النبـي صلى الله عليه وآله منـه، والـذي عنـاه مـن بيانـه.

[١] المجلسي، بحار الأنوار، م. س، ص٢٢٣.

مصادر البحث

١. ابن حاتم، الدّرر النظيم، مؤسّسة النشر الإسلاميّ، قمّ.
٢. إبن حنبل، أحمد بن حنبل، مسند أحمد، دار صادر، بيروت.
٣. الأسترآبادي، شرف الدين، تأويل الآيات الظاهرة في فضائل العترة الطاهرة، مدرسة الإمام المهديّ (عج)، قمّ، ١٤٠٧هـ.ق، ط١.
٤. الأميني، الغدير، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٧٧م، ط٤.
٥. الجويني، فرائد السمطين.
٦. الحاكم النيسابوري، المستدرك.
٧. حامد، النقوي، خلاصة عبقات الأنوار، مؤسّسة البعثة، طهران، ط١.
٨. الحرّ العامليّ، وسائل الشيعة، مؤسّسة آل البيت b، قمّ، ١٤١٤هـ.ق، ط٢.
٩. الذهبي، ميزان الاعتدال.
١٠. الصدوق، الخصال، مؤسّسة النشر الإسلاميّ، قمّ، ١٤٠٣هـ.ق.
١١. الطبرسي، إعلام الورى بأعلام الهدى، مؤسّسة آل البيت b لإحياء التراث، قمّ، ط١.
١٢. الطبرسي، الاحتجاج، دار النعمان للطباعة والنشر، النجف الأشرف، ١٩٦٦م.
١٣. الطبري، المسترشد، مؤسّسة الثقافة الإسلاميّة، قمّ، ١٤١٥هـ.ق.
١٤. الطبري، دلائل الإمامة، مؤسّسة البعثة، قمّ، ١٤١٣هـ.ق، ط١.
١٥. عبيد، علاء، فضائل أمير المؤمنين عليّ ابن أبي طالب، مركز رحمة للعالمين، القاهرة، ٢٠١٤م، ط١.
١٦. العسكريّ، مرتضى، معالم المدرستين، مؤسّسة النعمان، بيروت، ١٩٩٠م.
١٧. القندوزي، ينابيع المودّة لذوي القربى، دار الأسوة، ١٤١٦هـ.ق، ط١.
١٨. الكوفي، محمّد بن سليمان، مناقب الإمام أمير المؤمنينA، مجمع إحياء الثقافة الإسلاميّة، قمّ، ط١.
١٩. المتّقي الهندي، كنز العمّال، مؤسّسة الرسالة، بيروت، ١٩٨٩م.
٢٠. المجلسيّ، بحار الأنوار، دار إحياء التراث العربيّ، بيروت، ١٩٨٣م، ط٣.
٢١. مرتضى، جعفر، الصحيح من شيرة النبيّ الأعظمﷺ، دار الحديث، قمّ، ١٤٢٦هـ.ق، ط١.
٢٢. المغربيّ، القاضي النعمان، شرح الأخبار، مؤسّسة النشر الإسلاميّ، قمّ.
٢٣. النمازي، عليّ، مستدرك سفينة البحار، مؤسّسة النشر الإسلاميّ، قمّ، ١٤١٩هـ.ق.



المباني الفلسفية لمبحث الإلهيات بالمعنى الأخص عند العلامة الحلي

أ. د. محمد حمزة إبراهيم*

* تدريسي في جامعة بابل / كلية العلوم الإسلامية مُتخصص في الكلام والفلسفة الاسلامية.

الملخّص

مبحث الإلهيات بالمعنى الأخص -تمييزاً لها عن الإلهيات بالمعنى الأعم- من المباحث الأساسية في علم الكلام الإسلامي، فقد وقع جدل وخلاف بين المتكلمين في مسألة وجود الله تعالى وصفاته وأفعاله، كما أن المناهج الكلامية اختلفت في معالجتها لهذا الموضوع، وفي هذا البحث سوف نقف عند التداخل الفلسفي الكلامي، في مسألة الالهيات بالمعنى الأخص، وترصّد الأسس الفلسفية، وأثرها في تشكيل الرؤية الكلامية لهذا الموضوع، كما ظهرت في فكر العلامة الحلي، مع التنويه الى أن الإلهيات في الفلسفة الإسلامية تارة تطلق ويراد منها الإلهيات بالمعنى الأعم، وتشمل كل مباحث الفلسفة الميتافيزيقية، وتارة يراد منها الإلهيات بالمعنى الأخص، وتشمل وجود الله وصفاته وأفعاله، وحدود هذا البحث هي الإلهيات بالمعنى الأخص.

فقد حرص علماء الكلام الذين حملوا راية الدفاع عن العقائد بالحجاج والجدل، على استعمال الأدلة العقلية والتعمق في تحليلها، بل إنّ بعضهم أبدى براعة منقطعة النظير، في ميدان العقليات وخاصة في المراحل المتأخرة من علم الكلام، الذي تداخلت فيه المباني الفلسفية والكلامية في نسيج واحد شَكَّلَ المنظومة الاستدلالية لعلم الكلام الفلسفي.

وهذا البحث يسلط الضوء على المنطلقات الفلسفية لإثبات وجود الله تعالى وتحليل علاقة صفاته وأفعاله بذاته تعالى بحسب القواعد البرهانية الفلسفية.

الكلمات المفتاحية

﴿ الإلهيات، العلامة الحلي، المباني الفلسفية ﴾

The philosophical premises for theology research in the particular concern

at al-Allama al-Hilli

Dr. Mohamed Hamza Ibrahim

Abstract

The research of theology in the particular concern is distinctive in the most general sense. One of the essential research of Islamic theology. There has been a discussion and disagreement between speakers on the issue of the existence of Allah and his attributes and his actions, furthermore, the speech methods differ in their treatment of this issue, and in this research, we will stand at the interference of speculative philosophy, in the issue of theology in a particular concern, and observe the philosophical foundations, and its effect to create a vision speech for this subject and appeared in the idea at al-Allama al-Hilli, with a note to the theology at the Islamic philosophy once calls and intended of theology the general meaning, and involved

all the philosophical metaphysical research, and once intended of theology the specific meaning, and involved the existence of Allah and his attributes and his actions, and the limitation of this study is theology in specific meaning.

Science of speech keens who have carried the belief of defense of beliefs by reasoning and argumentations, by using physical evidence and going deeper in analyses, but some of them show unrivaled ingenuity, in the field of mentality, especially in the late phases from the philosophical speech science.

And this study shed more light on philosophical premises to prove the existence of Allah, and analyses his relationship, his attributes, and his actions according to the philosophy demonstrative.

Keywords: theology, at al-Allama al-Hilli, philosophy demonstrative

المقدمة

تُعدّ العقيدة من أبرز محددات هوية الإنسان المعرفية، والأخلاقية، والاجتماعية، ولطبيعة الصبغة العقلية لموضوعاتها صارت من أخصب الحقول التي نشط فيها العقل الإسلامي، الذي اجتهد في تأييدها والدفاع عنها، بأدلة بعضها منقول من منجز عقلي سابق، وأغلبها تأسيس وإبداع لعلماء المسلمين، ولذا حرص علماء الكلام -الذين حملوا راية الدفاع عن العقائد بالحجاج والجدل- على استعمال الأدلة العقلية والتعمق في تحليلها، بل إنّ بعضهم أبدى براعة منقطعة النظير، في ميدان العقليات وخاصة في المراحل المتأخرة من علم الكلام، الذي تداخلت فيه المباني الفلسفية والكلامية في نسيج واحد، شَكَّلَ المنظومة الاستدلالية لعلم الكلام الفلسفي، وخاصة إذا لحظنا حالة الحجاج والجدل بين المتكلمين أنفسهم، أو بين المتكلمين والفلاسفة، إذ يتعمق هنا الاختلاف ليصل إلى المناهج والمباني والأسس، غير أنّ هذه الاختلافات شَحذت من قابلية العقل الإسلامي، وأعطته قدرة عالية على المحاججة والتحليل والنقد، ومما عزز قابليته الاستدلالية التداخل في حقول المعرفة الإسلامية، وقابلية توظيف المعطيات المعرفية من حقل معين، إلى حقول أخرى تتقارب معها في بعض الخصوصيات، مثل بعض حالات التداخل بين الفلسفة والكلام وأصول الفقه، بوصفها علوماً ذات بنية عقلية، فقد تُوَظّف بعض الأصول الفلسفية في المباحث الكلامية والأصولية، كما قد تُوَظّف المباحث الكلامية في أصول الفقه.

والعلامة الحسن بن يوسف بن المطهر الحلي (726هـ) أحد الأساطين الذين تضلّعوا في العقليات، ووظفوها ببراعة في المباحث

العقدية، سواء في أصول العقائد، أو فروعها ولوازمها ومتعلقاتها، مثل مسائل الحسن والقبح، ومباحث النفس، والجسم والحركة وغيرها، مما يدخل ضمن المباحث الفلسفية والكلامية، ليؤسس لنقد بعض الأفكار أو تأييد بعضها، كما يتجلى ذلك واضحاً في الكتب والمباحث الكلامية للعلامة، وخاصة في مبحث إثبات الذات الإلهية وصفاتها وأفعالها، وما يتفرع عليها من مسائل وهي كثيرة، فيخوض العلامة في النقد والتحليل والمقارنة والمقاربة، مستعيناً باطلاعه العميق على العلوم العقلية، من منطق وفلسفة وكلام، وبعقلية فذة ونظر ثاقب، يمكّنه من سهولة غربلة أفكار الأكابر، وتمييز قويّها من ضعيفها، ومتينها من هزيلها.

وفي هذا البحث سوف نقف عند التداخل الفلسفي الكلامي في موضوع الإلهيات بالمعنى الأخص، وترصّد المباني الفلسفية، وأثرها في تشكيل الرؤية الكلامية لهذا الموضوع، كما بدت في فكر العلامة.

لأنّ الفلسفة الإسلامية بصورة عامة تبحث في الإلهيات بالمعنى الأعم، وهي البحث في الوجود بصفة عامة لا خصوص وجود الله تبارك وتعالى، أو ما يسمى بالعلم الكلي، وعندنا علم الإلهيات بالمعنى الأخص، وهو الذي يبحث عن الله وصفاته وأفعاله والمقدمات المفضية إليها، وهذا قسم خاص من مباحث الفلسفة الإسلامية.

تمهيد: تطور العلاقة ما بين علم الكلام والفلسفة

علم الكلام، علم إسلامي اعتمد العقل أداةً في المحاججة والاستدلال، مع محاولة الالتزام بضوابط النص، على الرغم من الاختلاف في حدود هذه الضوابط، بحسب اختلاف مناهج المدارس الكلامية، ما بين مرجح لكفة النص وآخر مرجح لكفة العقل، ولكن يبقى النص هو

الإطار الذي يتحرك في ضمن حدوده المتكلم، فهو المرجع والغاية عند المتكلم، واجتهاده ينطلق من النص ويبرر لمرامي النص.

وحتى عندما يتعسف المتكلم في تأويل النصوص، فهو يبقى في إسارها، ولا يستطيع الإفلات منها؛ لأنه ينظر إلى الآيات التي يقع عليها نشاطه التأويلي، على أنها استثناء يتعارض مع الروح العامة للنص، ولذا فعملية التأويل عبارة عن تطويع لهذه المفردات، ومحاولة لرفع التناقض عنها، فالنشاط العقلي عند المتكلم في هذه الحالة يكون لكشف مغاليق النص ورفع التعارض الظاهري فيه، طالما أنّ النص فيه متسع لهذا النشاط التأويلي.

أما الفلسفة فتنطلق من العقل وتنتهي إلى أحكامه، وقد يعمل الفيلسوف المسلم على التوفيق بين أحكامها وأحكام النص، ولكنه مع ذلك لا يدّعي أنّ مرجعيته النص أو أنّه يحتكم إليه، وفي الحالات التي يذعن فيها الفيلسوف لحكم النص على حساب رأي العقل -كما حصل مع ابن سينا في مسألة المعاد الجسماني-، في هذه الحالات بالذات يكون قد وقع في منطقة الكلام وكفّ عن أن يكون فيلسوفاً، وبسبب هذا التداخل اتهم فيلسوف قرطبة ابنُ رشد ابنَ سينا بأنّه عالج العديد من المسائل كمُتكلّم وليس كفيلسوف، ومن هذا المنطلق أيضاً قد تُعدّ الفلسفة الإسلامية وعلم الكلام حقلاً واحداً عند من يذهب إلى هذا الرأي.

ولعل التقارب في الاتجاه بين الفلاسفة والمتكلمين -وهو هنا الاتجاه العقلي- قد يسر حالة التأثر والتأثير بين الحقلين، فعلى الرغم من حرص الفلاسفة المسلمين على استعمال البرهان العقلي، وسعيهم لتجنب الأسلوب الجدلي؛ فإنهم لم يكونوا بمعزل من أمواج الأفكار

الجدليـة لبعـض المتكلمـين[1]، فقـد خـاض أغلـب فلاسـفة الإسـلام بطريقـة أو بأخـرى في علـم الـكلام، فـكان أنِ اقتبسـوا منـه جملـة مـن المقـولات والقضايـا والمبـادئ، لا سـيّما وأنّ الحاجـة كانـت تدعـو إلى ايجـاد أسـاس عقـدي للبنـاء الفلسـفي، تنحسـم بـه المصادمـة بـين مبـادئ الحكمـة وأصـول الشريعـة[2]، فتَقـارُب الفلسـفة مـن الـكلام جـاء في سـياق محـاولات الفلاسـفة التوفيـق بـين الديـن والعقـل، وكانـت هـذه إشـكالية كـبرى في الفلسـفة الإسـلامية، بذلـت فيهـا جهـود جبـارة، لتقليـص الهـوّة أو حتـى ردمهـا مـا بـين الطريقـين، طريـق العقـل وطريـق الـشرع.

ومـن جهـة أخـرى فـإنّ تحمُّـس بعـض المتكلمـين للفكـر الاسـتدلالي دفعهـم لاعتـماد عـدد مـن المقدمـات العقليـة في أدلتهـم[3]، وهـذا الأمـر سـيكون لـه تأثـيره البالـغ في نضـج البحـث الكلامـي وتطويـر أدواته لاحقـاً[4].

إنّ تطـور علاقـة الـكلام بالفلسـفة مـرت متدرجـة، وشـهدت محطـات مهمـة، إلاّ أنّ بعضهـا شـكّل نقـاط تحـوّل في هـذه العلاقـة، ومـن هـذه المحطـات فخـر الدين الـرازي (ت 606هـ)، الـذي (كان فيلسـوفاً متكلماً مارس الـكلام في الفلسـفة، وقـد فعـل ذلـك في كتـاب «المباحـث المشرقيـة» خاصة، وكان متكلـماً فيلسـوفاً مـارس الفلسـفة في الـكلام كـما يتجـلى بوضـوح في كتابـه «المحصـل»)[5]، والمحطـة الأساسـية الأخـرى في تطـور هـذه العلاقـة

[١] ينظر: الديناني، غلام حسين، حركة الفكر الفلسفي في العالم الإسلامي، دار الهادي، بيروت – لبنان، ط٢، ١٤٢٩هـ -٢٠٠٨م، ج١، ص١٩.

[٢] ينظر: عبد الرحمن، طه، تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، بيروت – لبنان،ط٣، ٢٠٠٧، ص١٤٢.

[٣] ينظر: الديناني، غلام حسين، حركة الفكر الفلسفي في العالم الإسلامي، ج١، ص٧٥.

[٤] المدن، علي، تطور علم الكلام الإمامي، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، ١٤٣١هـ-٢٠١٠، ص١٠٩.

[٥] الجابري، محمد عابد، بنية العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت – لبنان، ط٩، ٢٠٠٩م، ص٤٩٧.

جاءت مع نصير الدين الطوسي (672هـ)، فقد تلاحم علم الكلام عنده مع الفلسفة، وقد تجلى ذلك في اشتباك مشكلات علم الكلام مع مشكلات الفلسفة، كما نلاحظ ذلك في كتابه «تجريد الاعتقاد»، فصار علم الكلام يتجه إلى طلب الحلول الفلسفية لمشكلاته[1]، فالطوسي (قد التزم منذ بداية كتابه «التجريد» ببحث موضوعات الأمور العامة، تلك الموضوعات التي استخدمها الفلاسفة في حديثهم عن واجب الوجود،... حيث نجد أنّ هذه المفاهيم الفلسفية، قد صبّت تماماً في مجرى علم الكلام الإسلامي بعد القرن السادس الهجري)[2]، فظهر تأثير واضح للطوسي عبر كتابه «التجريد» في عضد الدين الإيجي (ت756هـ) صاحب «مواقف الكلام»، وسعد الدين التفتازاني (792هـ) صاحب «غاية تهذيب الكلام في تحرير المنطق والكلام»، الذي تولى شرح قسم المنطق منه المولى عبد الله بن شهاب الدين اليزدي[3].

وأثّر الطوسي كثيراً في المدرسة الحلّيّة، فمن مميزات هذه المدرسة: طبيعة التحول الكبير الذي سيطر على المنهج العقائدي الموروث، والتغيير في آلياته وأدواته وأهم مفاهيمه، إذ سيبرز في هذه المدرسة[4] (جيل من المتكلمين الإماميين ذو تكوين جديد ومختلف عن أسلافه، تكوين طابعه منطقي - فلسفي)[5]، وأبرز مَن مثّل هذا الاتجاه

[١] ينظر: سليمان، د. عباس محمد حسن، الصلة بين علم الكلام والفلسفة في الفكر الإسلامي، دار المعرفة الجامعية، ١٩٩٨، ص١١٣.

[٢] سليمان، د. عباس محمد حسن، الصلة بين علم الكلام والفلسفة في الفكر الإسلامي، ص١٢٠.

[٣] ينظر: الجابري، علي حسين، الفكر السلفي عند الشيعة الاثنا عشرية، دار السلام، بيروت - لبنان، ط٣، ٢٠١٥م، ص٣١٢.

[٤] ينظر: المدن، علي، تطور علم الكلام الإمامي، ص١٦٥.

[٥] المصدر نفسه، ص١٧٣.

هـو العلامـة الحـلي، فهـو الوريـث الحقيقـي لمدرسـة أسـتاذه الطـوسي، في تضلُّعـه بالفلسـفة وتوظيفهـا لمباحثـه العقائديـة، إذ تداخلـت العنـاصر الفلسـفية والكلاميـة في فكـر العلامـة الحـلي، ويـأتي هـذا التداخـل توخّيـاً للدقـة وطلبـاً لسـلامة الدليـل، فالمطالـب الفكريـة الدقيقـة والعميقـة في مباحـث الإلهيـات بشـقّيها الأعـم والأخـص؛ تقتـضي تـارة ترجيـح مقدمـات ومبـانٍ فلسـفية عندمـا تلـوح ثغـرات واضحـة في المبـاني الكلاميـة، وأخـرى تميـلُ مـع كفّـة المبـاني الكلاميـة بالضـد مـن الفلسـفية، عندمـا يشـم مـن هـذه الأخـيرة بعـض اللـوازم الفاسـدة.

وفي النهايـة توظّـف كل هـذه المنظومـة العقليـة -كلاميـة وفلسـفية- للعقيـدة الصحيحـة، باعتبـار أنّ العلامـة الحـلي ينخـرط في سـلك المتكلمـين، ودوافعـه وغاياتـه دينيـة لا غبـار عليهـا.

ولعـل الوقـوف عنـد المبـاني الفلسـفية في فكـر العلامـة الحـلي، يكشـف عـن مـدى اسـتفادته مـن الفلسـفة في ترصـين منظومتـه الكلاميـة، وتحويـل العلاقـة مـا بـين الفلسـفة والـكلام مـن طابعهـا السـجالي، إلى علاقـة تكامليـة تنتظـم فيهـا العنـاصر الفلسـفية والكلاميـة ضمـن أنسـاق اسـتدلالية مشـيّدة البنـاء الفكـري المحكـم للعلامـة الحـلي، فقـد قـرّب علـم الـكلام مـن الفلسـفة، وجـر المفاهيـم الفلسـفية للقواعـد الكلاميـة، فالعلامـة خبـير بتوظيـف الآراء الفلسـفية، عـالم بمواطـن الحاجـة إليهـا، ولـذا نجـده لا يـتردد في نقـد الأفـكار الفلسـفية عنـد معارضتهـا للعقيـدة بحسـب رؤيتـه، أو عندمـا يلمـس فيهـا قصـوراً أو ضعفـاً.

غـير أنّ البحـث هنـا ينصَـبّ عـلى التوظيـف الإيجـابي للفكـر الفلسـفي، في المنظومـة العقديـة للعلامـة الحـلي، ويُرجـئ البحـث عـن نقـده لبعـض الأفـكار الفلسـفية لمناسـبة أخـرى.



المطلب الأول: وجود الله سبحانه

مـن أوائـل المسـائل التـي اهتـم بهـا المتكلمـون وأهمها عـلى الإطلاق هـي مسـالة وجـود اللـه تعـالى وصفاتـه؛ لمكانتهـا المركزيـة في العقيـدة، لـذا اجتهـدوا في إثبـات هـذا المبـدأ ودفـع الشـبهات التـي يمكـن أن يوردهـا المعترضـون والمشـككون، وقـد اعتمـد المتكلمـون عـدة أدلـة تتفـاوت في قوتهـا ومتانتهـا، منهـا مـا يسـتند إلى مبـانٍ كلاميـة وأخـرى إلى مبـانٍ فلسـفية، والعلامـة الحـلي -بوصفـه متكلـماً ضليعـاً بمسـائل الفلسـفة ومباحثهـا- حـضر عنـده هـذا البعـد في معالجاتـه الكلاميـة.

فمســألة وجــود اللــه تعــالى عــلى مســتوى التحقيــق العقــلي غــير منفصلـة عـن المباحـث العامـة للوجـود؛ لأن اللـه تعـالى هـو صرف الوجـود، وبدايــةً لا بــد مــن الإشــارة إلى أنّ مفهــوم الوجــود مــن الوضــوح بمــكان لدرجـة يتعـذر معهـا تعريفـه؛ لأنّـه (كلـما كان أعـمّ كان علمنـا بـه أتـمّ)[1]، ومفهــوم الوجــود أعــم المفاهيــم، فــلا يوجــد شيء في الذهــن أوضــح مــن مفهــوم الوجــود يمكــن أن نســتعين بــه في توضيــح معنــى الوجــود[2]، فهــو مفهــوم واحــد بســيط، وتحقُّقُــه أمــر بديهــي لا يمكــن إثباتــه ببرهــان أو دليــل.

ويؤســس الفلاســفة عــلى هــذه الحقيقــة فكــرة تقســيم الوجــود إلى واجـب وممكـن، فـ(العقـل يحكـم حكـماً ضروريـاً بأنّ الموجـود إمـا أن يكون مسـتغنياً عـن غـيره أو يكـون محتاجـاً، والأول واجـب والثـاني ممكـن، وهـذه

---

[١] الديناني، غلام حسين، القواعد الفلسفية، تعريب: عبد الرحمن العلوي، منشورات دار الزهراء، ١٤٣٠هـ، ج١، ص٤٥.

[٢] ينظر: الحلي، نهاية المرام في علم الكلام، تحقيق: فاضل العرفان، مؤسسة الإمام الصادق، قم – إيران، ط٢، ١٤٣٠، ج١، ص٨٧، وأيضاً: معارج الفهم في شرح النظم، تحقيق: عبد الحليم عوض الحلي، مطبعة نكارش، إيران – قم، ط١، ١٤٢٨، ص١٩٤.

القسمة ضرورية لا يفتقر فيها إلى برهان)[1]، وهذا التقسيم سيكون من أمتن الأدلة على وجود الباري سبحانه، فواجب الوجود لذاته هو القائم بذاته المستغني عن غيره، أما ممكن الوجود فهو ما احتاج إلى غيره[2]، وبعبارة أخرى: الواجب ما استغنى عن العلة، والممكن ما افتقر إلى العلة في إيجاده[3]، إلاّ أنّ هذا الممكن بنفسه يصير واجباً بغيره إذا اقترن بعلة أوجدته، (فالواجب إما أن يكون واجباً لذاته، وهو الله تعالى لا غير، وإما أن يكون واجباً لغيره، وهو كل ممكن اتصف بالوجود)[4]، وتَمَشّياً مع هذه المقدمات يكون وجود الله تعالى واضحاً وضوح حقيقة الوجود، يقول العلامة الحلي: (انّ هاهنا موجوداً بالضرورة، فهو إما واجب أو ممكن، فإن كان الأول فهو المطلوب، وإن كان الثاني فلا بد له من مؤثر، فإما أن يدور أو يتسلسل وهما باطلان، أو ينتهي إلى الواجب، وهذه الطريقة هي أشرف الطرق وأمتنها وهي طريقة الأوائل)[5].

نجد هنا أنّ برهان الإمكان يستند إلى امتناع الدور والتسلسل، وهما دليلان فلسفيان تحكم بهما الضرورة العقلية، وقد اعتمد عليهما أكابر الفلاسفة في إثبات العديد من المطالب الفلسفية[6]، فتسلسل العلل إلى

[١] ينظر: الحلي، الحسن بن يوسف، كشف المراد، تصحيح وتعليق: حسن زاده آملي، مؤسسة النشر الاسلامي، قم - إيران، ط١٥، ١٤٣٥هـ، ص١١١.

[٢] ينظر: المصدر نفسه، ص٦٦.

[٣] ينظر: المصدر نفسه، ص٧٩.

[٤] الحلي، الحسن بن يوسف، نهاية المرام في علم الكلام، ج١، ص٩٥.

[٥] الحلي، الحسن بن يوسف، مناهج اليقين في اصول الدين، تحقيق: قسم الكلام في مجمع البحوث الإسلامية، قم، ط٢، ١٤٣٠هـ، ص٢٢١.

[٦] ينظر: غلام حسين الديناني، القواعد الفلسفية،ج١، ص١٣٥-١٤٣،وص١٩٥-١٩٨، ولنفس المؤلف، حركة الفكر الفلسفي، ج٢، ص٤٩٨.



ما لا نهاية محال، كما أنّ اعتماد المعلولات على بعضها محال أيضاً، كأنْ تصير تارة علة، وتارة أخرى هي عينها تكون معلولة لمعلولها الذي يصير بدوره علة لها[1].

وبمراجعة الأدلة الكلامية -مثل دليل الحدوث- نجد أنّه في التحليل العقلي يستند إلى أسس فلسفية مثل استحالة الدور والتسلسل، وامتناع الاستغناء بالذات في الممكنات من دون علة.

فعند تحليل استدلالنا بأنّ لكل حادث مُحدِث، والعالم حادث فلا بد له من مُحدِث، نجد أنّ هذا الدليل يستند إلى فكرة أنّ المحدود -وهو هنا الحادث- محتاج إلى علة تضفي عليه الوجود والكمال، ولا يمكن أن تكون علته فقيرة، وإلّا لَاحتاجت بدورها إلى علة وهكذا باستمرار، إلّا أنْ ننتهي إلى علة تامة الوجود وهي هنا الواجب، فنجد أن دليل الحدوث أحالنا إلى فكرة واجب الوجود من جديد.

نَخلُص من ذلك إلى أنّ كل الأدلة العقلية ترجع إلى بنية فلسفية في العمق، ولذا عندما يقدّم المتكلمون إجابات لبعض المسائل العقلية يتجاوزون فيها البنية الفلسفية البرهانية - يقعون في إشكالات عديدة، ومن أمثلة ذلك تفسيرهم لسرّ احتياج المعلول إلى علته كما سيأتي في قابل البحث.

---

[١] بخصوص دحض فكرتي الدور والتسلسل وبيان فسادهما، ينظر: الحلي، الحسن بن يوسف، مناهج اليقين في أصول الدين، ص٢٢٠، وأيضاً: شرح الباب الحادي عشر، ص٨-٩، وأيضاً، ابن سينا، الحسين بن علي، الإشارات والتنبيهات، تحقيق: د. سليمان دنيا، سلسلة ذخائر العرب، دار المعارف، مصر، ط٣، ١٩٨٥ص٢١، وأيضاً: غلام حسين الديناني، القواعد الفلسفية، ج١، ص١٩٥، ولنفس المؤلف، حركة الفكر الفلسفي، ج٢، ص٤٩٨، وأيضاً: الإيجي، عبد الرحمن عضد الدين، المواقف في علم الكلام، سلسلة مطبوعات علم الكلام، عالم الكتب، بيروت – لبنان، (د.ت)، ص٩٠.

ووفقاً لبعض المباني الفلسفية فإنّ السير في الاستدلال من العلة إلى المعلول هو أتَمّ من السير العكسي من المعلول إلى العلة، ويرى الفلاسفة أنّ هذا الاستدلال هو أنسب بشرف العلة الأولى، ويذكر العلامة الحلي أنّ (الممكن في الخارج لا بد له من سبب لامتناع اقتضاء ذاته ترجيح أحد الطرفين، وإلّا لخرج عن كونه ممكناً، كان العلم به يحصل بواسطة العلم بسببه... وهذا هو اليقين التام، فثبت أنّ العلم بوجود ذوات المبادئ إنّما يحصل من مبادئها)[1]، بالإضافة إلى أنّه منسجم مع العديد من الآيات القرآنية التي تشير إلى سمو مقام الله، يقول تعالى: ﴿شهد الله أنّه لا إله إلّا هو﴾ آل عمران/18، ويقول: ﴿قل أيّ شيء أكبر شهادة قل الله﴾ الأنعام/19، ويقول: ﴿سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنّه الحق أولم يَكفِ بربك أنّه على كل شيء شهيد﴾ فُصّلت/53. فالمرتبة الأولى في الاستدلال هي مرتبة القاصرين والثانية -وهي الاستدلال به على الكل- هي مرتبة الصدّيقين[2].

ومما يميز الاستدلال بالعلة على المعلول أيضاً، أنّ العلم بمعلول معين لا يقتضي العلم بعلة معينة، وإنما يقتضي علة مطلقاً، وعليه فإنّ إمكان العالم واحتياجه إلى علة مطلقاً لا يخصص هذه العلة بالله تعالى للوهلة الأولى، وإنما خصصناها به تعالى لأنّ له سبحانه كل أحكام واجب الوجود ولوازمه، أما العلم بالعلة المعينة فإنّه يقتضي العلم بمعلول معين، يقول العلامة: (المعلول المعين يقتضي علة مطلقة، لكن العلة المعينة تقتضي معلولاً معيناً، فتَعَيُّنُ تلك العلة لذلك المعلول

---

[١] الحلي، الحسن بن يوسف، نهاية المرام في علم الكلام، ج٢، ص١٩١، وأيضاً عن العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول، ينظر: الديناني، غلام حسين، القواعد الفلسفية، ج٢، ص٢٩٥.

[٢] الحلي، الحسن بن يوسف، نهاية المرام في علم الكلام، ج٢، ص١٩٣.

ليس لأجل اقتضاء المعلول لها، بل لأجل اقتضائها لذلك المعلول)[1]، فالعلم بالله تعالى يقتضي العلم بأفعاله.

بقي شيء، هو: كيف تَأتىّ لنا جعل حكم العقل الضروري في وجوب الوجود ولوازمه معبرّاً عن وجود الله تعالى وأهم صفاته؟ وبأي مسوغ عقلي نطبق أحكام الوجود الواجب فلسفياً على الله تعالى؟

في الواقع إنّ المسألة هنا ليست مسألة تطبيق، وإنما هي حقيقة واحدة يُعبرَّ عنها بلسان الفلسفة بـ«واجب الوجود»، وبلسان الشرع والأديان «الله» تعالى، فإنّ (براهين إثبات واجب الوجود بالذات تثبت واقعية مستقلة، وشيئاً ضروري الوجود، وأزليّاً غير مشروط في وجوده بأي شرط على الإطلاق)[2]، وهذا الوجود المطلق غير المشروط هو كذلك في جميع صفاته الكمالية الثابتة له[3]، وهي نفسها صفات الحق سبحانه وتعالى، (فحيث ذات الحق وجود محض، إذن هي كمال محض)[4].

تبين مما تقدم مدى الإحكام النظري الذي تضفيه الأدلة والمباني الفلسفية في مبحث إثبات الخالق سبحانه، ولذا فإنّ تبنّي المحققين من المتكلمين لهذه الأدلة، يأتي لدرايتهم بعمق ومتانة هذه المباني، التي باعتمادها يمكن تلافي بعض المناطق الهشة في الاستدلالات الكلامية،

[1] المصدر نفسه، ج٢، ص١٩٠، وأيضاً: الرازي، المباحث المشرقية، تحقيق: محمد المعتصم بالله البغدادي، قم، ط١، ١٤٢٨هـ، ج١، ص٤٧٧.

[2] عبوديت، عبد الرسول، النظام الفلسفي، تعريب: علي الموسوي، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت - لبنان، ط١، ٢٠١٠، ج٣، ص٨١.

[3] عبوديت، عبد الرسول، النظام الفلسفي، ج٣، ص٨٢.

[4] مطهري، مرتضى، أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، ترجمة: عمار أبو رغيف، مؤسسة أم القرى، لبنان - بيروت، ط٣، ١٤٢١هـ، ج٣، ص٤٠١.

التـي يعتمـد بعضهـا عـلى المشـهورات، كـما أنّ الكثـير مـن الشـبهات ذات مناشـئ اجتماعيـة واعتباريـة، والاسـتعانة بالدليـل الفلسـفي يقطـع الطريـق أمـام هـذا النـوع مـن الشـبهات؛ لاسـتناده إلى بنيـة برهانيـة متماسـكة منطقيـاً، لا تـدع مجـالاً لتـسرب الشـك والشـبهة، إلّا باعتـماد المغالطـة، وهـي ليسـت مـن دأب المحصّلـين وطالبـي الحـق والباحثـين عنـه.

المطلب الثاني: صفات الحق تعالى

الإثبـات العقـلي لصفـات الحـق سـبحانه وتعـالى يسـتند إلى عـدة أدلـة فلسـفية، فضـلاً عـن الكلاميـة، ومـن الناحيـة الفلسـفية يمكـن القـول: إنّ الفلاسـفة اسـتعانوا بعـدة قواعـد وأصـول فلسـفية لإثبـات هـذا المطلـب، منهـا: قاعـدة «الإمـكان الأشرف»[1]، وهـي تقتـضي (أنّ الموجـود الأخـسّ إذا وجـد فـلا بـد أن يسـبقه الموجـود الأشرف)، وفيـما يرتبـط بموضوعنـا، فـإن العلـة المفيضـة لـشيء واجـدة لحقيقـة ذلـك الـشيء بنحـو أعـلى وأشرف[2]، وبمـا أنّ ذاتـه المتعاليـة صرف الوجـود الـذي لا يحـده حـد، ولا يشـذ عنـه وجـود ولا كـمال وجـودي؛ فـما في تفاصيـل الخلقـة مـن كـمال وجـودي موجـود عنـده بنحـو أعـلى وأشرف[3]، ولـذا فـكل صفـات الكـمال متحصلـة عليهـا الـذات الإلهيـة عـلى نحـو يناسـب سـمو مقامهـا وعلـو شـأنها.

هـذا النـوع مـن الاسـتدلال بعيـد عـن أسـاليب المتكلمـين ومبانيهـم، فهـو لا ينطلـق مـن نـص أو مقدمـات مشـهورة، وإنمـا مـن تصـور مَراتبيّـة

[١] ينظر: الديناني، غلام حسين، القواعد الفلسفية، ج١، ص٣٤، الموسوي، موسى، القواعد الفلسفية، الدار العربية للطباعة، بغداد،١٩٧٨، ص٤٦.

[٢] ينظر: الطباطبائي، محمد حسين، بداية الحكمة، تحقيق: عباس علي الزراعي السبزواري، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤١٩هـ، ص٢٠٠.

[٣] ينظر: الطباطبائي، محمد حسين، بداية الحكمة، ص٢٠٣.

الوجود، وترتّب العلل والمعلولات فيه، فالموجود الأخسّ والأضعف لا بد أن يُسبَق بالأتمّ والأقوى، وإلّا لَجاز تقدُّم المعلول على علته والممكن على الواجب، وهو محال، وعليه فكل مراتب الكمال في الممكنات، لا بد أن تكون موجودة بنحو أتم في الواجب، وإلّا لصار مفتقراً إلى كمال من الكمالات.

وهذه القاعدة تثبت صفات الكمال للحق سبحانه بنحو الإجمال، أما الإثبات التفصيلي لهذه الصفات فالمباني الفلسفية داعمة ومؤيد لذلك أيضاً، فمن الأصول الفلسفية في إثبات الصفات الإلهية تحليلُ نفس مفهوم الوجود الواجب، ولهذا المفهوم لوازم عقلية يستحيل انفكاكها عنه، وإلّا لم يعد واجباً، واستحال إلى ممكن، وهذا مرفوض بضرورة العقل.

ومن هذه اللوازم استحالة التركيب، فواجب الوجود بما هو واجب يستحيل عليه التركيب، فلو كان مركباً لَافتقر إلى أجزائه، وصار معلولاً لها، فينقلب إلى ممكن وقد فرضناه واجباً وهذا خُلْف[1].

وكل صور التركيب منفية عن الواجب، حتى أبسطها وأوضحها، مثل: التركيب من ماهية ووجود، فهذه القسمة منفية عن الواجب؛ لأنها تقتضي المغايرة بين الماهية والوجود، والأدلة عديدة على هذه المغايرة، فمثلاً: إنّ المغايرة بيّنة من جهة فائدة الحمل فلا فائدة من الحمل إذا كانت الماهية نفس الوجود، فنقول مثلاً ماهية موجودة، ولو كانت الماهية نفس الوجود لصار المعنى الماهية ماهية، وواضح عبث هذا الكلام، بالإضافة إلى أنّنا في إثبات الوجود للماهية نحتاج إلى دليل، ولو

[1] الحلي، الحسن بن يوسف، نهاية المرام في علم الكلام، ج١، ص٩٩، وكشف المراد، ص٤٠٥، وأيضاً ينظر: زايد، سعيد، الفارابي، سلسلة نوابغ الفكر العربي، دار المعارف، مصر، ط٣، ٢٠٠١، ص٨٥.

كانت الماهية نفس الوجود لثبتت بذاتها ولم تحتج إلى دليل إثبات[1]، وفي شأن الله تعالى يقول العلامة الحلي بدليل مختصر: (ماهيته تعالى غير معلومة للبشر... والوجود معلوم ينتج من الشكل الثاني أنّ الماهية غير الوجود)[2]؛ ولذا انتفت هذه القسمة في الذات الواجبة لله تعالى، فصار (الوجود نفس الماهية في حقه تعالى)[3].

ويمكن الاستدلال على نفي ماهية مغايرة للوجود في حق الله تعالى، بالقاعدة الفلسفية (أنّ كل ذي ماهية معلول)[4]؛ لأنّ كل ذي ماهية مركب، وكل مركب ممكن، وكل ممكن محتاج إلى علة.

وفلسفياً: نفي الماهية عن الله تعالى تلزم عنه عدة نتائج، لعل أهمها: أنّ نفي الماهية يثبت بساطة الذات الإلهية، وعدم وجود جنس مشترك بينها وبين سائر الموجودات، ومنها: أنّ نفي الماهية عنه تعالى يكشف عن عدم قدرة العقل على معرفة كُنه الذات المقدسة؛ لأنّ العقل يمكنه اكتناه الماهيات فقط، ومع نفي الماهية في حقه تعالى لا يمكن للعقل الوصول إلى الذات المقدسة[5]، وبناء على نفي الماهية عنه تعالى، فإنّ وصف الوجوب بذاته يكون منتزعاً من حاقّ وجود الواجب تعالى، كاشفاً عن كون وجوده بحتاً في غاية الشدة، غير مشتمل على جهة

[١] ينظر: الحلي، الحسن بن يوسف، كشف المراد، ص٣٤-٣٨.

[٢] المصدر نفسه، ص٩١.

[٣] الحلي، الحسن بن يوسف، مناهج اليقين في أصول الدين، ص٢٦٨، وأيضاً: كشف المراد، ص٣٥.

[٤] ينظر: الديناني، غلام حسين، القواعد الفلسفية، ج١، ص٢١٢، وأيضاً: الحيدري، كمال، شرح نهاية الحكمة، منشورات الرضا، بيروت - لبنان، ط١، ١٤٢١هـ، ٢٠١٠م، ج١، ص١٧٠.

[٥] ينظر: الحيدري، كمال، شرح نهاية الحكمة، ج١، ص١٦٥-١٦٦.



عدمية[1]، فالبرهان العقلي يقضي باستحالة تركُّب الواجب، وهي مقاربة فلسفية بحتة تستند إلى بداهة بعض التصورات، وتعتمد تحليل بعض المفاهيم العقلية، والوصول إلى نتائج ملزمة بحكم التحليل الفلسفي، لا تحاول الاستقواء بالنص الديني وإنِ التقت به في بعض نتائجها.

وبموجب التحليل المتقدم فإنّ واجب الوجود كما لا يقبل التركيب في ذاته فهو لا يقبل التعدد أيضاً، يقول العلامة الحلي: (الواجب لذاته لا يكون مشتركاً بين اثنين، وإلاّ لزم تركُّب كل واحد منهما لاشتراكهما في الوجوب الذاتي، فيجب امتياز كل منهما عن صاحبه بأمر مغاير لما وقع به الاشتراك، فيكون كل واحد منهما مشتملاً على ما به الاشتراك وما به الامتياز، فيكون مركباً فيكون ممكناً)[2]، وهنا يلتقي برهان العقل بلسان الشرع في إثبات الوحدة المطلقة لله سبحانه وتعالى.

ومن خواص الواجب: السرمدية، أي: لا يجوز عليه العدم؛ وذلك لأنّ (وجوب وجوده لذاته، وواجب الوجود لذاته يستحيل عليه العدم وإلاّ لكان ممكناً)[3]، فالسرمدية ملازمة لصفة الوجوب لذاته، وإلاّ لم يكن واجباً فيصير الواجب ممكناً وهو محال[4].

والعلامة الحلي يناقش هذه المسألة باستفاضة في كتابه نهاية المرام،

---

[١] ينظر: الطباطبائي، محمد حسين، بداية الحكمة، ص٥٨-٥٩.

[٢] الحلي، الحسن بن يوسف، نهاية المرام في علم الكلام، ج١، ص١٠١، وأيضاً: كشف المراد، ص٤٠٥، وأيضاً: مناهج اليقين، ص٢٨٩.

[٣] الحلي، الحسن بن يوسف، كشف المراد، ص٤٠٤، وأيضاً ص١٢٤.

[٤] ينظر: الفارابي، أبو نصر، رسالتان فلسفيتان، تحقيق: د. جعفر آل ياسين، دار المناهل، ط١، ١٤٣٠هـ -١٩٨٧م، ص٨٥، وأيضاً: عفيفي، د. زينب، الفلسفة الطبيعية والإلهية عند الفارابي، دار الوفاء، الإسكندرية، ٢٠٠٢م، ص٢٩٠.

محلّلاً مفاهيم الوجوب والإمكان، والعلة والمعلول، والقدم والحدوث، وناقضاً للإشكالات المثارة أو المفترضة على فكرة سرمدية القديم لذاته الذي هو واجب الوجود لذاته[1]، فالمقدمات والبراهين الفلسفية تحكم بسرمدية الواجب، وقد قرر الفلاسفة هذه الحقيقة بأكثر من صيغة، منها: «ما ثبت قدمه امتنع عدمه»[2]، و»كل أزلي لا يمكن أن يفسد»[3]. والخواص الذاتية للواجب كثيرة، منها أيضاً: أنّه ليس في جهة[4]، ولا متحيّزاً[5]، ولا ضدَّ له[6]، وليس حالاًّ[7]، ولا متّحداً[8]، وغيرها.

وعلى وفق المباني الفلسفية فإنّ من الصفات الذاتية للحق تعالى: أنّه معدن الخير والجمال، وبريء من الشر، فليس للشر سبيل إلى ساحته المقدسة؛ لأنّ الشر عدم، وهو ما لا يمكن أن يتطرق إليه سبحانه، لا العدم المطلق ولا النسبي، بحكم وجوده الواجب، فقد ذهب الفلاسفة إلى أنّ الوجود خير محض والعدم شر، فإنّ الخير كمال يحصل للشيء، والشر فقدان لذلك الكمال، ولا ريب؛ فإنّ كل وجود هو كمال للماهية المتصفة به، وكل عدم فقدان كمال للماهية التي نسب إليها، ولذا كان واجب الوجود تعالى أبلغ في الخيرية والكمال من كل موجود؛ لبراءته من القوة والاستعداد وتفاوت غيره من الموجودات فيه باعتبار

[١] ينظر: الحلي، الحسن بن يوسف، نهاية المرام في علم الكلام، ج١، ص٢٣٢-٢٣٨.

[٢] ينظر: الديناني، غلام حسين، القواعد الفلسفية، ج١، ص١٦٣، وأيضاً: الموسوي، موسى، القواعد الفلسفية، ص٦.

[٣] ينظر: الموسوي، موسى، القواعد الفلسفية، ص٦.

[٤] ينظر: الحلي، الحسن بن يوسف، كشف المراد، ص٤٠٦.

[٥] ينظر: المصدر نفسه، ص٤٠٧.

[٦] ينظر: المصدر نفسه، ص٤٠٦.

[٧] ينظر: المصدر نفسه، ص٤٠٧.

[٨] ينظر: المصدر نفسه، ص٤٠٧.



القرب من العدم والبعد عنه[1]، فـ(وجوب الوجود يدل على ثبوت الخيرية لله تعالى؛ لأنّ الخير عبارة عن الوجود، والشر عبارة عن عدم كمال الشيء من حيث هو مستحق له، وواجب الوجود يستحيل أن يعدم عنه شيء من الكمالات، فلا يتطرق إليه الشر بوجه من الوجوه؛ فهو خير محض)[2]، وسيأتي مزيد تفصيل لهذه المسألة لاحقاً.

فإذن: لا سبيل إلى أي زيادة أو تركيب في حق الله تعالى، ومن هنا يرفض العلامة الحلي نظرية الأشاعرة في زيادة الصفات، ورأي المعتزلة الذي يصرح بالزيادة أو يقتضيها، ويرد على هذه المدارس فيقول مؤسساً على المباني الفلسفية: (وهذه المذاهب كلها ضعيفة؛ لأنّ وجوب الوجود يقتضي الاستغناء عن كل شيء، فلا يفتقر في كونه قادراً إلى صفة القدرة ولا في كونه عالماً إلى صفة العلم... لكنّ تلك الصفات نفس الذات في الحقيقة وإن كانت مغايرة لها بالاعتبار)[3].

فإذن: الصفات الإلهية عين ذات الواجب المقدسة، وإلاّ لزم تركُّبه من وجدان وفقدان، وهو خُلْف، لكونه بسيطاً صرفاً غير مركب، كما تقدم، ووحدته وحدة حقيقية لا عددية[4].

المطلب الثالث: أفعال الحق سبحانه وتعالى

أفعال الحق سبحانه وتعالى هي ما تتعلق بالخلق والإيجاد،

---

[١] ينظر: المصدر نفسه، ص٤٢، وأيضاً لنفس المؤلف: إيضاح المقاصد عن حكمة عين القواعد، ١٩٥٩، ص١٩.

[٢] ينظر: الحلي، الحسن بن يوسف، كشف المراد، ص٤١٥.

[٣] الحلي، المصدر نفسه، ص٤١٠.

[٤] ينظر: الحيدري، كمال، دروس في التوحيد، دار فراقد، قم - إيران، ط١، ١٤٣٢هـ - ٢٠١١م، ص٧٠.

وهـذا بـاب واسـع في مبحـث الإلهيـات الإسـلامية، ولـذا سـيكتفي الباحـث بالوقـوف عنـد مسـائل محـددة مـن هـذا الموضـوع، تُبـين أثـر المبـاني الفلسـفية في الفكـر الكلامـي المتأخـر، وحسـبما تقتضيـه طبيعـة البحـث.

ولعـل مسـألة خلـق العـالم وإيجـاده وطبيعـة ارتباطـه بخالقه، مـن أوائل المسـائل الأساسـية في هـذا البـاب التـي عَنِـيَ بهـا مـن قبـل كل مـن الفلسـفة الإسـلامية وعلـم الـكلام، وقـد جهـد الاتجـاه العقـلي في الإسـلام كلامـاً وفلسـفةً في إيجـاد تحليـل عقـلي لهـذه العلاقـة، وهنـا سـوف نقـف عنـد مسـألة سر ارتبـاط العـالم بخالقـه مـن جهـة العـالم، لـذا اقتـضى الأمـر تحليـل طبيعـة ارتبـاط المعلـول بعلتـه للكشـف عـن نـوع هـذا الارتبـاط بـين العـالم وخالقـه، فكيـف نفسر تعلـق العلـة بمعلولهـا؟ ومـا سر هـذا الاحتيـاج؟.

وقـد قُدِّمـتْ أكـثر مـن إجابـة عـلى هـذا التسـاؤل، فذهـب المتكلمـون إلى أنّ سـبب الاحتيـاج هـو الحـدوث[1]، والأشـياء بسـبب حدوثهـا تحتـاج إلى علـل لإيجادهـا، فالقديـم غـير محتـاج إلى علـة، ولكـن المحـدَث هـو مـن يحتـاج العلـة لتخرجـه مـن العـدم إلى الوجـود، فالقديـم لا يحتـاج إلى علـة؛ لأنّ مـا لـم يكـن ثـمّ كان نسـأل عـن علتـه، وأمـا مـا لـم يـزل قديمـاً، فـلا معنـى لأنْ نسـأل عـن علتـه، فاللـه غنـي مـن جهـة قِدَمِـه، ويترتـب عـلى ذلـك نتيجـة حرجـة، وهـي أن لا مانـعَ عقـليَّ مـن فـك الارتبـاط بـين اللـه وبـين خلقـه، واللـه إذ لا يفعـل ذلـك فلِـدَواعٍ أخلاقيـة لا لمانـع عقـلي، ومعنـى ذلـك أنّ العـالم يحتـاج خالقـه في إحداثـه فقـط، أمـا بعـد ذلـك فيسـتغني عنـه، فينقلـب الممكـن واجبـاً، إذ ليـس معنـى الواجـب سـوى المسـتغني في وجـوده عـن السـبب، فـإذا كان لذاتـه فهـو محـال، لاسـتحالة تعـدد الواجـب

[١] ينظر: الحلي، الحسن بن يوسف، نهاية المرام في علم الكلام، ج٢، ص١٥٣، وأيضاً: كشف المراد، ص٧٨.

لذاتـه، وإن كان واجبـاً لغـيره ولِتَحَقُّـق علتـه فهـو المطلـوب[1].

فـلا بـد إذن مـن تبنّـي تحليـل آخـر لعلاقـة المعلـول بعلتـه يتـلافى الإشـكال المتقـدم، وهـذا التحليـل قدّمتـه الفلسـفة وتبنّـاه متأخـرو المتكلمين، ومفـاده أنّ احتيـاج المعلـول لعلته سـببه الإمـكان والفقـر الوجـودي، فالمعلول لا وجـود لـه أصـلاً مـن دون علتـه، فهـو متعلـق تمـام التعلـق بهـا ولا يُتَصـور انفكُاكـه عنهـا أبـداً، ولـذا فحاجـة العـالم إلى خالقـه ابتـداء ودوامـاً؛ لأنّـه فقير إليـه دومـاً ولا غنـى للعـالم عـن خالقـه سـبحانه[2]، بـل إنّ العلامـة الحـلي يـرى أنّ هـذه المسـألة مـن المسـائل الضروريـة التـي لا يُحتـاج معهـا إلى برهـان، (وخفـاء هـذا التصديـق عنـد بعـض العقـلاء لا يقـدح في ضروريتـه؛ لأنّ الخفـاء في الحكـم يسـند إلى خفـاء التصـور لا الخفـاء في نفسـه)[3]، ويرى العلامـة أنّ مـن فوائـد هـذه المسـألة إثبـات القـدرة المطلقـة للواجـب، فـإذا كان الإمـكان هـو سر احتيـاج المعلـول إلى علتـه، فهـو أيضـاً الدليـل عـلى عمـوم قـدرة اللـه تعـالى؛ لأنّ المقتـضي لكـون الـشيء مقـدوراً هـو إمكانـه، والإمـكان مشـترك بـين الـكل، فتكـون صفـة المقدوريـة أيضـاً مشـتركة بـين

---

[١] ينظر : الحلي، الحسن بن يوسف، نهاية المرام في علم الكلام، ج٢، ص١٥٧.

[٢] ينظر الأدلة على رأي الفلاسفة في: الحلي، الحسن بن يوسف، نهاية المرام في علم الكلام، ج٢، ص١٥٣-١٥٤، وأيضاً: كشف المراد، ص٧٨، وأيضاً: الموسوي، موسى، القواعد الفلسفية، ص٢٥، ينظر لمزيد تفصيل: مطهري: مرتضى، اصول الفلسفة والمنهج الواقعي، ج٢، ص٢٥٠ وينظر: الطباطبائي، محمد حسين، نهاية الحكمة، ص٢٠٣.وينظر:الصدر، محمد باقر، فلسفتنا، دار الفكر، بيروت، ط٤، ١٣٩٣هـ - ١٩٧٣م، ص٢٩٤. ويرى الآلوسي أنّ المتكلمين المتأخرين مالوا إلى رأي الفلاسفة. الآلوسي، د. حسام، حوار بين الفلاسفة والمتكلمين، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط٢، ١٤٠٠ هـ -١٩٨٠م، ص٩٣.

[٣] الحلي، الحسن بن يوسف، كشف المراد، ص١١٤.

الممكنـات)[1].

ويلـزم مـن دوام احتيـاج المعلـول إلى علتـه، دوام الفيـض الـذي يمـد الأشـياء بوجودهـا، ويعطيهـا كمالاتهـا، وهـذا الأمـر تتفـرع منـه نتائـج كثـيرة في إثبـات أفعالـه تعـالى، منهـا: العـدل الإلهـي؛ فـ(العدالـة مـن شـؤون فاعلية اللـه جـل وعـلا، أي: مـن صفـات الفعـل لا مـن صفـات الـذات)[2]، وإثبـات العـدل مـن المنظـور الفلسـفي يختلـف عـن طريقـة المتكلمـين، ففـي الوقـت الـذي يسـتدل المتكلمـون فيـه لإثبـات العـدل بقبـح الظلـم ولـوازم الظلـم من الحاجـة والجهـل، وجميعهـا منفيـة في حقه تعـالى[3]؛ يسـتند البرهان الفلسـفي إلى نفـس الوجـود الواجـب في إثبـات العـدل، فبـما أنّ واجـب الوجـود واجب مـن جميـع الجهـات، وأنّـه دائـم الفيـض والجـود؛ لـزم أن يشـمل فيضـه

[١] الحلي، الحسن بن يوسف، الباب الحادي عشر، تحقيق: مهدي محقق، مشهد، ١٣٦٨، ص١١-١٢، وأيضاً: ينظر: نهج الحق وكشف الصدق، منشورات دار الهجرة، قم - إيران، ط٤، ١٤١٤هـ، ص٥٣، وأيضاً: معارج الفهم في شرح النظم، تحقيق: عبد الحليم عوض الحلي، قم - إيران، ط١، ١٤٢٨هـ، ص٢٣٨، وأيضاً: مناهج اليقين في اصول الدين، ص٢٢٥.

[٢] ينظر: الحلي، الحسن بن يوسف، الرسالة السعدية، تحقيق: عبد الحسين محمد، قم، ط١، ١٣١٠هـ.ق، ص٥٦، وأيضاً لنفس المؤلف: تسليك النفس إلى حظيرة القدس، تحقيق: فاطمة رمضاني، مؤسسة الامام الصادق، قم - إيران، ط١، ١٤٢٦هـ، ص١٦٦، وأيضاً ينظر: بدوي، عبد الرحمن، مذاهب الإسلاميين، دار العلم للملايين، بيروت - لبنان، ط١، ١٩٧١، ج١ ،ص٦٠، وأيضاً: السبحاني، جعفر، الإلهيات على هدى الكتاب والسنة والعقل، مؤسسة الإمام الصادق، ط٤، ١٤١٧هـ،ج١، ص٢٨٧، وج٢، ص٢٥٣، ولنفس المؤلف، بحوث في الملل والنحل، مؤسسة الإمام الصادق، قم، ط٢، ١٤٢٤هـ، ج٦، ص٢٣٩، وأيضاً: الفضلي، عبد الهادي، خلاصة علم الكلام، دار المؤرخ العربي، بيروت - لبنان، ط٢، ١٩٩٣، ص١٤٠.

[٣] مطهري، مرتضى، العدل الإلهي، دار الحوراء، مؤسسة أم القرى، (د.ت)، ص١٠١.

الجميع، كل حسب استعداده وقابليته، فالعدل هو رعاية الاستحقاقات والأهلية في إفاضة الوجود، وعدم الامتناع عن الإفاضة، وإنزال الرحمة على ما يتوفر فيه إمكان إيجاد الموجودات أو كمال إيجادها[1]، (فإنّما تُنال الأشياء من العطية الإلهية بقدر قابليتها واستعداداتها، وتختلف باختلاف الاستعدادات والظروف والأوعية)[2]، كعدله في إعطاء الأشياء أوصافها بحسب استعدادها الذاتي وأوصافها الجِبِلِّيّة[3]، ولذا فإنّ التمايز بين موجودات هذا النظام لا يؤشر على ظلم أو بَخل بحقه تعالى، وإنما ذلك من جهة أهليتها وسعتها الوجودية لتلقي الفيض من مبدأ الوجود، والله تعالى هو الكمال المطلق والفياض على الإطلاق ولذلك فهو يعطي كل موجود ما هو ممكن له من الوجود وكمال الوجود[4].

ومن المسائل المرتبطة بالفعل الإلهي ودخلت عليها الإشكالات - مسألة وجود الشر في العالم، فإذا كان الله تعالى خيراً على الاطلاق، بل هو منبع الخير ومعدنه، وكل كمال مترشح منه؛ فكيف يخلق أنواع الشرور، بكل ما تحمله من أذى ومعاناة للإنسان بل ولغيره أيضاً؟! ولو كانت الشرور نقصاً لنقضت أصل العدل الإلهي، بل لتنافت مع التوحيد المطلق لله تعالى، الذي يقتضي كمال الله المطلق، فضلاً عن إشكالات أخرى كثيرة تترتب على الإقرار بمشكلة وجود الشر، لذا اهتم المتكلمون بالإجابة على هذه المشكلة بإجابات مفصلة، وتحت أبواب كثيرة من موضوعات العقائد وعلم الكلام، مثل العدل الإلهي، والقدرة،

---

[١] المصدر نفسه، ص٩٨.

[٢] الطباطبائي، محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، مؤسسة الأعلمي، بيروت – لبنان، ط١، ١٤١٧هـ -١٩٩٧م،ج١١، ص٣٤٠.

[٣] حمية، خنجر، العرفان الشيعي، دار الهادي، بيروت – لبنان، ط٢، ١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨م، ص٦٠٠.

[٤] مطهري، مرتضى، العدل الإلهي، ص٩٠.

والحكمـة، وعنـد الحديـث عـن دليـل النظـام لإثبـات الخالـق، وغيرهـا، ولكنّهـا إجابـات بقـي ينقصهـا الكثـير مـن العمـق العقـلي البرهـاني، بمعنـى أنّهـا تصلـح لمخاطبـة المسـلم أو المعتقِـد بالكـمالات الإلهيـة فتحيلـه -هـذه الإجابـات- عـلى تلـك الصفـات، كأنْ تحيلـه إلى حكمـة اللـه أو عدلـه، أمـا غـير المعتقِـد بالصفـات الكماليـة فقـد تقـصر الأدلـة الكلاميـة عـن إقناعـه.

ولـذا يبقـى البرهـان الفلسـفي هـو الأقـدر عـلى الإجابـة عـلى إشـكالية وجـود الـشر بدليـل برهـاني، عـن طريـق تحليـل مفهـوم الـشر، والكشـف عـن اعتباريـة هـذا المفهـوم، بمعنـى أن لا وجـود للـشر وجـوداً عينيّـاً حقيقيّـاً في هـذا العـالم، وعندهـا ينتفـي الإشـكال مـن إساسـه؛ لأنّ الـشرور إذا كانـت مسـائل عدميـة فهـي لا ترتبـط بالإيجـاد، ومِـن ثَـمّ فـلا تُحسـب عـلى الفعـل الإلهـي، يقـول العلامـة الحـلي متبنّيـاً مسـلك الفلاسـفة بهـذا الشـأن: (فـإنّ الخـير هـو كـمال يحصـل للـشيء، والـشر هـو فقـدان ذلـك الكـمال، ولا ريـب أنّ كل وجـود فإنّـه كـمال للماهيـة المتصفـة بـه، وكل عـدم فإنّـه فقـدان كـمال للماهيـة التـي نُسـب إليهـا)[1]، ويقـول الشـيرازي: (إن الـشر لا ذات لـه بل هو أمر عدمي، إمّا عدم ذات أو عدم كمال ذات)[2].

فالـرأي الفلسـفي بهـذا الشـأن أنّ الـشر لا وجـودَ عينـيَّ لـه، وإنمـا هـو انعـدام الوجـود وانحسـاره، فـلا يكـون الـشر مـن فعـل اللـه سـبحانه؛ لأنّ فعله متعلـق بالوجـود فقـط، ولتحليـل هـذه المسـألة ينبغـي أولاً تحليـل حقيقـة هـذه الـشرور، فقـول الفلاسـفة لا يُفهـم منـه إنـكار مـا يُعـرف بالـشر في هـذا العـالم، ووجـود الـشرور أمـر وجـداني يدركـه كل عاقـل، وإنمـا المـراد بيـان أنّهـا ليـس لهـا وجـود حقيقـي يسـتند إلى فيـض اللـه تعـالى وإيجـاده.

[١] الحلي، الحسن بن يوسف، إيضاح المقاصد عن حكمة عين القواعد، ص١٩.

[٢] الشيرازي، محمد بن إبراهيم صدر الدين، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، طليعة النور، ط٣، قم، ط١٤٣٠هـ، ج٧، ص٦٠.



إنّ وجود الشرور ناشئ عن محدودية المادة والتزاحم في عالم الطبيعة، فهو عَرَض ملازم لهذا النظام ملازمة الظل للنور، مع أنّ الظل في الحقيقة هو انعدام النور، فالوجود أصالة للنور وللظل بالتبع.

ثمّ إنّ الشرور في العالم لمّا كانت مرتبطة بالحوادث الواقعة مكتنفة بها - كانت أعداماً مضافة لا عدماً مطلقاً، فلها حظ من الوقوع والوجود، كأنواع الفقد والنقص والموت والفساد الواقعة في الخارج الداخلة في النظام العام الكوني، ولذلك كان لها مساس بالقضاء الإلهي الحاكم في الكون، لكنها داخلة في القضاء بالعرَض لا بالذات[1].

وببيان آخر: قد يحدث بين الموجودات التي تتمتع بأبعاد وشؤون مختلفة أو أجزاء وقوى متعددة - تزاحم بين كمالاتها أو أسباب حصولها، وفي هذه الصورة يكون كمال كل جزء أو قوة خيراً لنفسه، ومن جهة مزاحمته لكمال قوة أخرى يصبح شرّاً بالنسبة لتلك القوة، وحاصل الكمالات والنقائص للأجزاء والقوى يعتبر خيراً أو شرّاً لنفس ذلك الموجود، ويصدق هذا البيان أيضاً لمجموع العالم المادي، الذي يشتمل على موجودات متزاحمة، أي أنّ كون العالم خيراً هو أن يكون بمجموعه واجداً لكمالات أكثر وأرفع، وإن كانت بعض الموجودات لا تنال الكمال الذي تحتاج إليه، وهذا شر بالنسبة لها[2].

فإذا كانت الشرور أموراً عدمية فلا معنى لنسبتها إلى فعل الحق سبحانه، فلا يصح أنّ نقول إنّه خالق للشر، وإنْ بقي استفهام فرعي، وهو: لِمَ خُلِق العالم على هذه الصورة المقتضية لوجود الشرور ولو

[١] الطباطبائي، محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، ج١٣، ص١٨٣.

[٢] اليزدي، محمد تقي مصباح، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، ترجمة: محمد عبد المنعم الخاقاني، دار التعارف للمطبوعات، بيروت – لبنان، ١٤٢٨هـ -٢٠٠٧، ج٢، ص٤٥٤.

بشكل عرَضي؟ ولِمَ لم يكن العالم خالياً من ذلك والله القادر على كل شيء سبحانه؟

وهنا لا بد من الالتفات إلى أنّ كل ما تقدم من صفات التزاحم والتضاد في صفات المادة والعالم - هي من الخصائص الذاتية لهذه النشأة، بحيث لو تبدلت هذه الصفات لتبدلت كل النشأة، ولم تعد نشأة الحياة الدنيا، وبما أنّ حكمة الله البالغة ومقتضى دوام فيوضاته تقتضيان وجود هذه الحياة فلا بد -إذن- من أن توجد بما هي عليه، يقول مصباح اليزدي: (إذن يدور الأمر بين أن يوجد العالم المادي بهذا النظام أو لا يوجد إطلاقاً، لكنّه علاوة على كون الفيّاضية الإلهية المطلقة تقتضي إيجاده، فإنّ ترك إيجاده يعتبر خلاف الحكمة أيضاً؛ لأنّ خيراته أكثر بمراتب من شروره)[1].

الخاتمة

خَلَص البحث إلى نتائج عدة، أهمها:

أولاً: يُعدّ العلامة الحلي من الأقطاب الذين بلغ التداخلُ في العلوم العقلية عندهم ذروتَه، وخاصة فيما بين الفلسفة والكلام، بعد أن مرت العلاقة بين الحقلين في مراحل متعددة من التطور، حتى انتهى إلى ما يُعرف بعلم الكلام الفلسفي، إذ تنصهر المباني الفلسفية إلى جانب الكلامية في المنظومة العقدية.

ثانياً: إنّ تناول المباني الفلسفية عند العلامة جاء ليُدَلّل على اعتماد العلامة الحلي للدليل فيما يتبنّى ويرجّح من آراء، وعدم الانحياز إلى

---

[١] المصدر نفسه، ص٤٥٦.



مَـشرَب معـرفي معـين، أو التعسـف في القبـول والرفـض بنـاء عـلى مقولاتـه ومتبنّياتـه.

ثالثـاً: حضـور الدليـل الفلسـفي بقـوة في إثبـات الخالـق سـبحانه وتعـالى، منطلقـاً مـن برهـان الإمـكان، وقـد ترتّـب عـلى ذلـك نتائـج هامّـة ترتبـط بالتوحيـد والصفـات.

رابعـاً: أثبتـت المبـاني الفلسـفية صفـات الكـمال للـه سـبحانه وتعـالى وانـه منـزه عـن صفـات النقـص، بحكـم اللـوازم العقليـة لمفهـوم واجـب الوجـود، كـما أثبتـت دقـة نظريـة عينيـة الصفـات والـذات.

خامسـاً: اعتـماداً عـلى الأسـس الفلسـفية؛ برهـن العلامـة عـلى لـزوم دوام احتيـاج العـالم للـه سـبحانه وتعـالى، وأنّـه لا يمكـن أن ينفـك عنـه طرفـة عـين أبـداً، بنـاء عـلى نظريـة الفقـر الوجـودي للمعلـول، وعـدم اسـتغناء المعلـول عـن علتـه.

سادسـاً: تـم تحليـل مشـكلة وجـود الـشر في العـالم، وذلـك عـبر بيـان أنّ الـشرور أمـور عدميـة، ولا تعلـق لهـا بفعلـه سـبحانه وتعـالى، بـل إنّ طبيعـة عـالم التزاحـم يقتـضي وجـود التعارضـات، وهـي خـيرات في حـد ذاتهـا، وتكـون شروراً بالعَـرَض، أي: نتيجـة مزاحمتهـا لموجـود آخـر.

مصادر البحث

١. ابن سينا، الحسين بن علي، الإشارات والتنبيهات، تحقيق: د. سليمان دنيا، سلسلة ذخائر العرب، دار المعارف، مصر، ط٣، ١٩٨٥.
٢. الآلوسي، د. حسام، حوار بين الفلاسفة والمتكلمين، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط٢، ١٤٠٠ هـ - ١٩٨٠م.
٣. الإيجي، عبد الرحمن عضد الدين، المواقف في علم الكلام، سلسلة مطبوعات علم الكلام، عالم الكتب، بيروت – لبنان، (د.ت).
٤. بدوي، عبد الرحمن، مذاهب الإسلاميين، دار العلم للملايين، بيروت – لبنان، ط١، ١٩٧١.
٥. الجابري، علي حسين، الفكر السلفي عند الشيعة الاثنا عشرية، دار السلام، بيروت – لبنان، ط٣، ٢٠١٥م.
٦. الجابري، محمد عابد، بنية العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت – لبنان، ط٩، ٢٠٠٩م.
٧. الحلي، الحسن بن يوسف، الباب الحادي عشر، تحقيق: مهدي محقق، مشهد، .
٨. الحلي، الحسن بن يوسف، الرسالة السعدية، تحقيق: عبد الحسين محمد، قم ، ط١، ١٣١٠هـ.ق .
٩. الحلي، الحسن بن يوسف، كشف المراد، تصحيح وتعليق: حسن زاده آملي، مؤسسة النشر الاسلامي، قم – إيران، ط١٥، ١٤٣٥هـ.
١٠. الحلي، الحسن بن يوسف، مناهج اليقين في أصول الدين، تحقيق: قسم الكلام في مجمع البحوث الإسلامية، قم، ط٢، ١٤٣٠هـ.
١١. الحلي، تسليك النفس إلى حظيرة القدس، تحقيق: فاطمة رمضاني، مؤسسة الامام الصادق، قم – إيران، ط١، ١٤٢٦هـ.
١٢. الحلي، معارج الفهم في شرح النظم، تحقيق: عبد الحليم عوض الحلي، قم – إيران، ط١، ١٤٢٨هـ.
١٣. الحلي، معارج الفهم في شرح النظم، تحقيق: عبد الحليم عوض الحلي، مطبعة نكارش، إيران – قم، ط١، ١٤٢٨.
١٤. الحلي، نهاية المرام في علم الكلام، تحقيق: فاضل العرفان، مؤسسة الامام الصادق، قم – إيران، ط٢، ١٤٣٠.



١٥. الحلي، نهج الحق وكشف الصدق، منشورات دار الهجرة، قم - إيران، ط٤، ١٤١٤هـ.
١٦. حمية، خنجر، العرفان الشيعي، دار الهادي، بيروت - لبنان، ط٢، ١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨م.
١٧. الحيدري، كمال، دروس في التوحيد، دار فراقد، قم - إيران، ط١، ١٤٣٢هـ - ٢٠١١م.
١٨. الحيدري، كمال، شرح نهاية الحكمة، منشورات الرضا، بيروت - لبنان، ط١، ١٤٢١هـ ،٢٠١٠م.
١٩. ديناني، غلام حسين، حركة الفكر الفلسفي في العالم الإسلامي، دار الهادي، بيروت -لبنان، ط٢، ١٤٢٩هـ -٢٠٠٨م.
٢٠. ديناني، غلام حسين، القواعد الفلسفية، تعريب: عبد الرحمن العلوي، منشورات دار الزهراء، ١٤٣٠هـ.
٢١. الرازي، المباحث المشرقية، تحقيق: محمد المعتصم بالله البغدادي، قم، ط١، ١٤٢٨هـ.
٢٢. زايد، سعيد، الفارابي، سلسلة نوابغ الفكر العربي، دار المعارف، مصر، ط٣، ٢٠٠١.
٢٣. السبحاني، بحوث في الملل والنحل، مؤسسة الامام الصادق، قم، ط٢، ١٤٢٤هـ.
٢٤. السبحاني، جعفر، الإلهيات على هدى الكتاب والسنة والعقل، مؤسسة الامام الصادق، ط٤، ١٤١٧هـ.
٢٥. سليمان، د. عباس محمد حسن، الصلة بين علم الكلام والفلسفة في الفكر الاسلامي، دار المعرفة الجامعية، ١٩٩٨.
٢٦. سليمان، د. عباس محمد حسن، الصلة بين علم الكلام والفلسفة في الفكر الإسلامي.
٢٧. الشيرازي، محمد بن ابراهيم صدر الدين، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، طليعة النور، ط٣، قم، ط١٤٣٠هـ.
٢٨. الصدر، محمد باقر، فلسفتنا، دار الفكر، بيروت، ط٤، ١٣٩٣هـ - ١٩٧٣م.
٢٩. الطباطبائي، محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، مؤسسة الأعلمي، بيروت - لبنان، ط١، ١٤١٧هـ-١٩٩٧م.
٣٠. الطباطبائي، محمد حسين، بداية الحكمة، تحقيق: عباس علي الزراعي السبزواري، مؤسسة النشر الاسلامي، ١٤١٩هـ.
٣١. عبد الرحمن، طه، تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، بيروت - لبنان، ط٣، ٢٠٠٧.
٣٢. عبوديت، عبد الرسول، النظام الفلسفي، تعريب: علي الموسوي، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت - لبنان، ط١، ٢٠١٠.

٣٣. عفيفي، د. زينب، الفلسفة الطبيعية والإلهية عند الفارابي، دار الوفاء، الإسكندرية، ٢٠٠٢م.

٣٤. الفارابي، أبو نصر، رسالتان فلسفيتان، تحقيق: د. جعفر آل ياسين، دار المناهل، ط١، ١٤٣٠هـ -١٩٨٧م.

٣٥. الفضلي، عبد الهادي، خلاصة علم الكلام، دار المؤرخ العربي، بيروت – لبنان، ط٢.

٣٦. المدن، علي، تطور علم الكلام الإمامي، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، ١٤٣١هـ - ٢٠١٠.

٣٧. مطهري، مرتضى، العدل الإلهي، دار الحوراء، مؤسسة أم القرى، (د.ت).

٣٨. مطهري، مرتضى، أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، ترجمة: عمار أبو رغيف، مؤسسة أم القرى، لبنان – بيروت، ط٣، ١٤٢١هـ.

٣٩. الموسوي، موسى، القواعد الفلسفية، الدار العربية للطباعة، بغداد، ١٩٧٨.

٤٠. اليزدي، محمد تقي مصباح، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، ترجمة: محمد عبد المنعم الخاقاني، دار التعارف للمطبوعات، بيروت – لبنان، ١٤٢٨هـ - ٢٠٠٧.

تهافت الإلحاد القائم على مشكلة وجود الشر في العالم

(مقاربة نقديّة)

د.غيضان السيد علي*

* أستاذ في كلية الآداب، جامعة بني سويف، مصر، متخصص في الفلسفة الحديثة .

الملخّص

مشلكة الشر في بعدها الفلسفي وتداولها الفكري شغلت أذهان الفلاسفة والمفكرين، هذا البحث وقف مفهوم الإلحاد والشر وكيف وظفت في الآراء اللالحادية وانتهى الى تهافت هذه الفكرة من خلال النظر في التطور التأريخي للمشكلة كشبهة إلحادية، مؤكداً دحض مزاعم الفلاسفة الذين اتخذوا فكرة الشر حجة إلحادية مظهراً البعد الفلسفي لوجود الشر في العالم بعيداً الإلحاد.

موظحاً بأن الإسلام الدين السماوي يمتلك رؤية متكاملة لتفسير وجود الشر في العالم.

الكلمات المفتاحية

﴿الإلحاد، تهافت الإلحاد، الشر، وجود الشر في العالم﴾

The absurdity of the present atheism on the problem of evil exists in the world

Dr. Ghedan elsayed ali

Abstract

The problem in its philosophical dimension and its mental deliberation captured philosophies minds, and thinkers, this study stopped the notion of atheism and evil, and how invested the atheism opinions and end to absurd this idea through the consideration of the historical progress for the issue as theism suspicious, confirming the deny the philosophies who had taken the idea of evil as atheism excuse showing the philosophical dimension for the existence of evil in the world away from atheism.
Explaining that Islam is a heavenly religion that has a perfect vision to explain the existence of evil in the world.

Keywords: atheism, the absurdity of atheism, the existence of evil in the world.

مدخل:

لا شـك أنَّ مشـكلة وجـود الـشر في العـالم مـن أهـم المشـكلات الفلسـفية التـي شـغلت الفلاسـفة والمفكريـن منـذ أن وعـى الإنسـان وجـود ذاتـه، وأخـذ يفكـر في وجـود نفسـه ووجـود اللـه ووجـود العـالم مـن حولـه. وقـد أخـذت مشـكلة وجـود الـشر في العـالم صـورًا مختلفـة ومتباينـة، وتـمَّ اسـتخدامها اسـتخدامات شـتى كان مـن أهمهـا توظيفهـا كشـبهة أو حجـة تبريريَّـة لمزاعـم الإلحـاد والملحديـن. وإذا كانـت هـذه الشـبهة أو المعضلـة قـد بـدأت في البدايـة عـلى استحياء إلاّ أنَّهـا قـد صـارت اليـوم أهـم حجـج الملحديـن، والمـبرر الأهـم لإلحادهـم. فقـد اعتبرهـا الأديـب الألمـاني كارل جـورج بوخـنر Karl Georg Buchner (1813-1873 "صخـرة الإلحـاد"، في حـين وصفهـا مايـكل تـولي Michael Tooley (1941-؟ بالحجـة المركزيّـة للإلحـاد، وعدَّها أنتـوني فلـو Antony Garrard Newton Flew (1923- 2010 أشـهر الملحديـن في القـرن العشريـن مـع الفيلسـوف الكنـدي مايـكل روس Micheal Ruse (1940-؟ السـبب الأول للإلحـاد وإنـكار الإلـه الخالـق. كـما ذهـب الفيلسـوف الأمريـكي رونالـد نـاش Ronald H. Nash (1936-2006م إلى أنَّ معضلـة وجـود الـشر في العـالم هـي أقـوى تحـدٍ للإيمـان بوجـود اللـه في المـاضي والحـاضر والمسـتقبل.

وتتبلـور المشـكلة في أن وجـود الـشر في العـالم -مـن منظـور الملحديـن- لا يتسـق مـع وجـود الإلـه الخـيّر المحـب للبـشر، الحريـص عـلى إسـعادهم، الرحيـم بهـم، العليـم بأحوالهـم، الخبـير بمعاناتهـم وآلامهـم. وقـد تشـكلت معضلـة وجـود الـشر في العـالم عـبر مجموعـة مـن الأسـئلة التـي صيغـت بشـكل شـبه عقـلاني متعمـد ليقـود إلى الإلحـاد، مـن قبيـل:

كيـف يـترك الإلـه كل هـذه الـشرور المتمثلـة في الكـوارث والأزمـات والأوبئـة والأمـراض التـي تفتـك بالأطفـال والنسـاء والشـيوخ وسـائر البـشر دون رحمـة أو شـفقة؟ ولمـاذا يخلـق الإلـه أطفالا مشـوهين إذا كان قـادرًا عـلى أن يخلقهم أسـوياء؟ ولمـاذا يـترك اللـه نـيران الحـروب مشـتعلة حتـى تلتهـم الأخـضر واليابـس وتعصـف بحيـاة الأبريـاء والضعفـاء دون تدخـل بقدرتـه اللامتناهيـة عـلى إيقافهـا ورفـع المعانـاة عـن كاهـل البـشر؟ وهـذه التسـاؤلات -مـن منظـور إلحـادي- تـؤدي إلى ثلاثـة احتـمالات رئيسـية، وهـي: إمّـا أن لا يكـون هنـاك إلـه. وإمّـا أن يكـون هنـاك إلـه ولكنـه عاجـز لا يسـتطيع أن يوقـف كل هـذا الـشر الموجـود في العـالم. وإمّـا أن يكـون هنـاك إلـه ولا يريـد منـع الشر، فهـو إلـه شريـر يسـتمتع بـصراخ الأطفـال ونحيـب الضعفـاء، ويتلـذذ بإراقـة الدمـاء وقتـل العـزل والأبريـاء؟ مـما يضـع الإلـه بـين احتـمالات ثلاثـة، هـي: عـدم وجـود الإلـه، أو الإلـه العاجـز، أو الإلـه الشريـر.

وإذا كانـت أهـم صفـات الإلـه في كل الأديـان السـماوية وجُـلّ الأديـان الوضعيـة، هـي: أن يكـون الإلـه كليّ الخـير، فهـو خـيرّ يحـب الخـير ويفعـل الخـير. وأن يكـون كليّ القـدرة، أي أن قدرتـه لا متناهيـة يفعـل مـا يشـاء متـى يشـاء وأينـما شـاء. وأن يكـون كليّ العلـم يعلـم مـا حـدث ومـا يحـدث ومـا سـوف يحـدث في المسـتقبل. هـذا فضـلاً عـن الصفـات الإلهيـة الأخـرى التـي تـدور حـول الجـلال والكـمال. ولمـا كان مـن غـير المنطقـي أن يليـق بجـلال وكـمال الإلـه أن نلحـق بـه صفـات النقـص كالـشَّرارة أو العجـز. فـإن الملحديـن ينتقلـون عـبر هـذا الاسـتدلال إلى إنـكار وجـود الإلـه؛ فـيرون أنَّـه مـع التسـليم بوجـود الـشر في العـالم، فإننـا بـإزاء ثلاثـة احتـمالات تجـاه الإلـه، تتمثـل في: إِمَّـا أن هـذا الإلـه المزعـوم وجـوده ليـس كليّ الخـير، فهـو يعـرف آلام البـشر ومعاناتهـم وقـادر عـلى رفعهـا لكنـه لا يبغـي ذلـك. وفي هـذه الحالـة لا يصلـح أن يكـون إلهًـا. وإمّـا أنّـه ليـس كليّ القـدرة، يـرى

آلام البشر ولا يقدر على رفعها، وفي هذه الحالة لا يصلح أن يكون إلهًا أيضا. وإمَّا أن يكون ليس كلي العلم، فلا يعلم بما يحدث للبشر من آلام ومعاناة، وفي هذه الحالة لا يصلح أن يكون إلهًا أيضا.

ولمناقشة هذه المزاعم الإلحادية الناتجة عن مشكلة وجود الشر في العالم وبيان تهافتها، عمد الباحث إلى تقسيم بحثه إلى مقدمة وأربعة مباحث وخاتمة، جاءت على النحو التالي: تناولت المقدمة موضوع البحث وأهميته وتساؤلاته ومناهجه. في حين عمل المبحث الأول على تعريف أهم مفاهيم البحث وهما مفهومي الشر والإلحاد، فجاء تحت عنوان: "**ما الإلحاد؟ وما الشر؟**"، أمّا المبحث الثاني فعالج التطور التاريخي لمشكلة الشر من بدايتها كشبهة إلحادية مع الارتيابيين والشكاك في العصر اليوناني حتى عصرنا الراهن، فجاء بعنوان: "**الشر الشبهة الأهم في عالم الإلحاد قديمًا وحديثا**"، في حين تناول المبحث الثالث: "**دحض مزاعم الفلاسفة الذين اتخذوا من معضلة الشر حجة إلحادية**". أما المبحث الرابع فتناول "**التبرير الفلسفي لمعضلة وجود الشر في العالم**" بعيدًا عن الإلحاد، وتوفيقًا بين وجود الشر في العالم ووجود الله. أما الخاتمة فقد رصدت لأهم نتائج البحث.

وتكمن أهمية هذا البحث في أنه يحاول أن يقوض الدعائم الأساسية لاستدلالات الملاحدة التي تقوم على "مشكلة وجود الشر في العالم" بوصفها الحجة الأهم من بين الحجج العقلية والفلسفية التي يطرحها الملاحدة لتدعيم إنكارهم لوجود الإله، وبوصفها أيضًا الحجة المحورية في الفكر الإلحادي والتي ينطلق منها العديد من الحجج.

وقد اعتمد الباحث في بحثه على مجموعة من المناهج البحثية كالمنهج التحليلي بغية تحليل نصوص الملحدين للوقوف على حقيقة

مضامينها وكشف زيفها ومناطق ضعفها وتهافتها؛ ولذلك كان استخدام المنهج النقدي بمثابة ضرورة بحثية لا مناص منها. كما كان استخدام المنهج التاريخي المقارن من الأهمية بمكان لمقارنة آراء الملحدين ومدى اتفاقهم واختلافهم عبر العصور المختلفة؛ حيث إنَّ الإلحاد لم يكن وليد عصر بعينه، ولكن كان هناك دائمًا إلحاد وملحدون في كل العصور.

المبحث الأول: ما الإلحاد؟ وما الشر؟

الإلحاد Atheism في اللغة يعني الميل عن القصد، والعدول عن الشيء، فيقال: أَلْحَدَ أي مالَ وعدَل، وألحد الرجل إذا مال عن طريق الحق. والمُلحدُ: العَادلُ عن الحق المُدخِلُ فيه ما ليس فيه[1]. ويُقال أَلحَدَ في الدين ولَحَدَ أي حَادَ عنه وطَعَنَ فيه[2]. والإلحاد في الاصطلاح يُقال على عدة حالات، منها: إنكار وجود الله، وإنكار النبوات بكل ما فيها، وإنكار الكهنوت، وإنكار البعث، وإنكار العالم الغيبيّ. بل قد يُطلق بمعنى آخر غير المعاني السابقة، وهو أن ينكر المرء أصلاً من أصول الدين أو اعتقادًا من الاعتقادات المألوفة، أو رأيًا من الآراء الشائعة. والملاحدة- قديمًا- فرقة تسمت بالدهرية، ذهبوا إلى قدم الدهر، واستناد الحوادث إليه، كما ذهبوا إلى ترك العبادات رأسًا، لأنها لا تفيد، وإنما الدهر بما يقتضيه مجبول من حيث الفطرة على ما هو الواقع فيه، فما ثم إلا أرحام تدفع وأرض تبلع وسماء تقلع.

ونظرًا لتعدد معاني الإلحاد واختلافها من عصرٍ إلى آخر ومن

[١] ابن منظور، لسان العرب، مج٣، مجموعة من المحققين، بيروت، دار صادر، د.ت، ص ٣٨٨-٣٨٩.

[٢] جميل صليبا، المعجم الفلسفي، الجزء الأول، بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٨٢، ص ١١٩.



مجتمعٍ إلى آخر، ومن حضارةٍ إلى أخري* يذهب البعض إلى أنَّ أشهر تحديد لمصطلح الإلحاد هو: إنكار وجود الله، أو «الاعتقاد بأنَّه لا يوجد إله من أي نوع»[1]، والمُلحد Atheist هو الذي يحكم على عبارة «الله موجود» بأنها قضية كاذبة، والمُلحِد مُنكر لله، قاطع في إنكاره، ومُتعصب لهذا الإنكار. ولهذا اقتصرت بعض الموسوعات والمعاجم الفلسفيّة على تعريف الإلحاد بأنّه فقط إنكار وجود الله، مثل «موسوعة لالاند الفلسفية» التي عرفت الإلحاد في جملة واحدة وهي «عقيدة قوامها انكار وجود الله»[2]. وكذلك «المعجم الفلسفي» الذي اقتصر على هذا المعنى وإن صاغه في صورٍ ثلاث هي:

١. إنكار وجود الله

2. أطلقه بوسويه Bossuet على أولئك الذين يحيون وكأن الله غير موجود.

3. عند ماكس بنس Max Bense الإلحاد ضربان: إلحاد كسمولوجي وهو تفسير العالم من غير حاجة إلى افتراض موجود مجاوز للعقل الإنساني والتجربة. وإلحاد وجوديّ يفسر الإنسان كوعي وفكر ووجود مبدع دون افتراض موجود مفارق ومباين[3].

في حين يؤكد معجم الأديان العالمية أنَّ الإلحاد مصطلح متعدد الدلالات وأكثر دلالاته انتشارًا واستخدامًا هي إنكار وجود الله. ومن

[١]John Hick, Philosophy of Religion, Englewood Cliffs: Prentice-Hall, Inc.,١٩٦٣, p. ٤.

[٢] أندرية لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، المجلد الأول (A-G ، بيروت /باريس، منشورات عويدات، تعريب: خليل أحمد خليل، إشراف : أحمد عويدات، الطبعة الثانية، ٢٠٠١ ، ص ١٠٧.

[٣] مراد وهبة، المعجم الفلسفي، القاهرة، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٩٨، ص ٨٩. (مادة إلحاد)

المعروف أنَّ المُنكرين لوجود الله يرفضون كل قضايا ما بعد الطبيعة الأخرى وكافة الغيبيات، مثل: الروح، والملائكة، والنبوات...الخ. ويرفضون الاعتراف بالعلل الأولى للطبيعة؛ لأنّها أمر يجاوز الإحساسات والمشاهدات. ومن ثمَّ يكون الإلحاد نقدًا للمعتقدات الغيبيّة التي تتعلق بالله أو الموجودات القدسيّة ونكرانها[1]. ويصبح المُلحد- كما عرّفَهُ أشهر المنظرين للإلحاد في العصر الراهن وهو ريتشارد دوكينز Richard Dawkins في كتابه الشهير "وهم الإله The God Delusion": "بأنّه الشخص الذي لا يؤمن بوجود شيء فيما وراء العالم الطبيعيّ الماديّ، وليس هناك من مبدعٍ خالقٍ وراء هذا الكون المرئي، ولا هناك روح تبقى بعد فناء الجسد، ولا معجزاتٍ، لكن هناك بعض الظواهر الطبيعيّة التي لم نفهمهما بعد، إذ ثمة أشياء كامنة فيما وراء هذا العالم ما زالت غير مفهومة لنا بشكلٍ كامل"[2].

وبناء على ذلك يكون الإلحاد نهجًا في التفكير يرفض الاعتقاد بكل ما يجاوز الطبيعة فكرًا ووجودًا ومثالًا متطلبًا. ويرجع الفكر الإلحادي أصل الدين إلى بواعث نفسيّة واقتصاديّة وثقافيّة واجتماعيّة. ويُبنى المذهب الإلحادي- في الغالب- على الماديّة التي تنبذ كل تصور فكري يخرج الإنسان من دائرة واقعه الملموس. وقد واكب المذهب الإلحادي في تطوره تطور العلوم والمعارف، وفي كل حقبة يعكس المدى الحقيقيّ لما وصل إليه المستوى المعرفيّ في الفكر الإنساني؛ ولذلك كان لكل عصر إلحاده الذي يستنفر الشعور الديني ويضطره إلى تبرير نشوئه وتأسيس مقولاته وتدعيم رؤاه[3]. وينشغل بحثنا هذا بإشكالية

[١] محمد عثمان الخشت، معجم الأديان العالمية، المجلد الأول، ص ١٠٤-١٠٥.

[٢]Richard Dawkins, The God Delusion, Bantam Press, London, ٢٠٠٦, p.١٤.

[٣] مشير باسيل عون، نظرات في الفكر الإلحادي الحديث، بيروت، دار الهادي للطباعة والنشر، ٢٠٠٣، ص ٩٣.

معرفيـة أخلاقيـة هـي مشـكلة الـشر وكيـف يمكننـا تبريـر التسـليم بوجـود الـشر في العـالم مـع وجـود إلـه خـيّر رحيـم؟

وبعـد أن عرضنـا لمفهـوم الإلحـاد وتعريفـه ننتقـل إلى تعريـف الـشّر، والوقـوف عـلى معنـاه في اللغـة والاصطـلاح، حيـث يشـير معنـى الـشر في اللغـة، كـما يقـول ابـن منظـور: الـشَّرُ: السّـوءُ والفعـلُ للرجـلِ الشّريـرِ. والمصـدر الـشَّرَارَةُ. وقـوم أَشرار: ضـد الأخيـار. وفي حديـث الدعـاء: والخـير كلـه بيديـك والـشر ليـس إليـك؛ أي أنَّ الـشر لا يتقـرب بـه إليـك، ولا يُبتغـى بـه وجهـك[1]. والـشر هـو العيـب والنقـص والسـوء والفسـاد[2].

كـما يُعَـرَّف الـشر في الاصطـلاح كـما يقـول عـزت قـرني، صاحـب أحـدث الكتـب العربيّـة حـول نظريـة الـشر: «الـشر هـو إيـذاء إيجـابي أو سـلبي، بالإضافـة أو الحـذف، ويكـون مصـدره إنسـانيًا أو مـن العـالم، وموضوعـه الـذات أو الآخـر، أو حتـى كيـان مـا ينتمـي إلى أحدهـما أو يهتـم بـه، وتكـون نتيجتـه كيانًـا أو نشـاطًا أو حالـة أو حدثًـا أو علاقـة، وكلهـا مـن نـوع غـير المناسـب للـذات ومصالحهـا»[3]. ويعـرّف المعجـم الفلسـفي الـشَّرَ بأنّـه:»كل مـا كان موضوعًـا للاستهجان أو الـذم، فترفضـه الإرادة الحـرة وتحـاول التخلـص منـه، ويقابـل الخـير. والـشر عـلى ثلاثـة أنـواع: (أ طبيعـي كالألم والمـرض. (ب وأخلاقـي، كالكـذب والعـدوان.(ج وميتافيزيقـي، وهـو نقصـان كل شيء عـن كمالـه[4].

---

[١] ابن منظور، لسان العرب، المجلد الرابع، ص٤٠٠.

[٢] المعجم الوجيز، مجمع اللغة العربية، القاهرة، طبعة حاصة بوزارة التربية والتعليم، ٢٠٠٥، ص٣٤٠. (مادة: الشرار).

[٣] عزت قرني، نظرية الشر، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠١٨، ص٤٦.

[٤] المعجم الفلسفي، مجمع اللغة العربية، القاهرة، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، ١٩٨٣، ص١٠٢.

والـشَّرُّ كـما يعرّفَـه الباحـث، هـو: كل اعتـداء أو ظلـم أو فسـادٍ أو سـوءٍ أو عيـبٍ أو ضرر مـن الممكـن أن يُلحـق الأذى والألم بالإنسـان(الذات أو الآخـر، سـواء أكان ذلـك الأذى حسـيًا أو معنويًـا. ويشـمل الـشرور الطبيعيـة التـي يكـون مصدرهـا الطبيعـة: كالـزلازل والبراكـين والأعاصـير والسـيول والفيضانـات والأوبئـة.. وغيرهـا. أو الـشرور الأخلاقيـة التـي يكـون مصدرهـا الإنسـان: كالقتـل والعقـوق والكـذب والسرقـة وشـهادة الزور..وغيرهـا مـن الآثـام الأخلاقيـة. أو تلـك الـشرور التـي قـد تصـدر مـن الحيـوان: كالأفاعـي والثعابـين والوحـوش الضاريـة. أو تلـك الـشرور التـي تصـدر عـن الجـماد كالمـواد السـامة أو المتفجـرات وغيرهـا. أو مـا يُعـرف بالـشرور الميتافيزيقيـة وهـي كل نقـص يحـول بـين الـشيء وبـين كمالـه.

المبحـث الثـاني: الشـر الشُّـبهة الأهـم في عالـم الإلحـاد قديمًـا وحديثًـا

تعـد معضلـة وجـود الـشر في العـالم أهـم الشُّـبَه الإلحاديـة في عـالم الإلحـاد القديـم والمعـاصر؛ وإذ كنـا قـد أشرنـا في مسـتهل هـذه الدراسـة إلى بعـض رؤى الملحديـن المعاصريـن الذيـن يـرون أنَّ معضلـة وجـود الـشر في العـالم كانـت أهـم مـبررات الإلحـاد في الوقـت الراهـن. فـإن هـذه الدراسـة تحـاول الغـوص للوقـوف عـلى جـذور المشـكلة في تاريـخ الإلحـاد. إذ يـكاد يتفـق الخائضـون في مشـكلة الـشر اليـوم أن موضوعهـا الأكـبر الـذي يـؤدي للإلحـاد هـو ثبـوت التعـارض بـين وجـود إلـه قديـر، عليـم ، رحيـم، ووجـود الـشر، غـير أن هـذا الإشـكال الواحـد، مجمـلٌ في صياغتـه، وحقيقتـه أنـه مجمـوع مشـكلات متعلقـة بالـشر ووجـوده في عـالم مخلـوق مـن رب كامـل، وهـي:

أ- **المشـكلة المنطقيـة للـشر The logical problem of Evil** : وهـي



المشـكلة المتعلقـة بالتناقـض المحـض بـين دعـوى وجـود إلـه قديـر، عليـم، رحيـم، ووجـود الـشر.

ب- **المشـكلة البرهانيـة The evidential problem**، وتسـمى أيضًـا بالمشـكلة الاحتماليـة. تزعـم هـذه المشـكلة أنَّـه وإن لم يكـن هنـاك تعـارض صميمـي بـين وجـود اللـه ووجـود الـشر، إلا أن المـرء يميـل إلى الاسـتبعاد الاحتـمالي لوجـود إلـه قديـر، عليـم، رحيـم، بسـبب وجـود الـشر، سـواء بسـبب طبيعـة الـشر، أو لوجـود قـدر عظيـم منـه، أو لطبيعتـه المجانيـة التـي لا خـير مـن ورائهـا[1].

١- بدايات الشبهة:

يـرى الكثـير مـن الباحثـين أن شـبهة وجـود الـشر في العـالم ينفـي وجـود الإلـه هـي شـبهة بـدأت مـع الفيلسـوف اليونـاني **أبيقـور** (270-341 ق.م الـذي بنـى مذهبـه الفلسـفي عـلى المذهـب الـذري، فـرأى أنّـه لا أثـر في هـذا العـالم إلا للـذَّر والفـراغ والمصادفـة، وأن الإنسـان مهـما نقّـب في هـذا الكـون، فإنـه لـن يعـثر عـلى أثـر للآلهـة. وإذًا، فـلا فائـدة ألبتـة في الآلهـة، لأن اجتماعـات الـذرات تبقـى مادامـت قابلـة للفنـاء، فـإذا انمحـت منهـا هـذه القابليـة بسـبب ظـرف مـن الظـروف حـدث التفـكك حـالا. ولهـذا لم يكـن عالمنـا الحـاضر إلا اجتماعًـا متينًـا لا يـزال النجـاح حليفـه، وأن العلـة الوحيـدة في وجـود النظـام في بعـض الأشـياء هـي زوال عـدم النظـام مـن هـذه الأشـياء، وهـذا الـزوال يقـع مـن نفسـه. وفـوق ذلـك فـإن دراسـة الطبيعة وخـواص الأجسـام ومظاهـر الكـون وتتبـع التاريـخ البـشري لا تنتهـي بنـا- في رأيـه- إلى الآلهـة كعلـة لوجودنـا، بـل لا تدلنـا عـلى أن لهـم أيـة صلـة بنـا[2].

[١] سامي عامري، مشكلة الشر ووجود الله- الرد على أبرز شبهات الملاحدة، لندن، مركز تكوين للدراسات والأبحاث، الطبعة الثانية، ٢٠١٦، ص ١٠٨-١٠٩.

[٢] محمد غلاب، الفلسفة الاغريقية، الجزء الثاني، القاهرة، ١٩٣٨، ص ٢٠١.

وهكـذا يفـسر أبيقـور بقـاء العـالم وفسـاده، حيـث يبقـى العـالم مـا بقـي النظـام يحكـم أركانـه، وأن أي جـزء منـه افتقـد إلى النظـام فسـد وكان مصـيره إلى العـدم. ومـن ثـم أنكـر أبيقـور العنايـة الإلهيـة، وانتقـد قـول القائلـين بالعنايـة الغائيـة في هـذا الكـون كأحـد الأدلـة عـلى وجـود الإلـه، بـل ذهـب إلى القـول صراحـة إن العنايـة الإلهيـة وهـمٌ مـن الأوهـام، وبـرر انتقـاده وتصريحـه هـذا بوجـود الـشر في العـالم، وأخـذ يتسـاءل: أيـن العنايـة الربانيـة في عـالم ملـئ بالـشرور. ويلخـص **لاكتانـس** Lactance (240-320 م هـذا الاسـتدلال الأبيقـوري كـما يـلي:" إمَّـا أن الإلـه يريـد القضـاء عـلى الـشر ولكنـه لا يسـتطيع؛ أو إنـه يسـتطيع ذلـك ولكنـه لا يريـد؛ أو إنـه لا يريـد ذلـك ولا يسـتطيع؛ أو إنـه يريـد ذلـك ويسـتطيع. فـإن كان يريـد ذلـك ولا يستطيع فهـو عاجـز وهـذا لا يناسـب الإلـه، وإن كان يستطيع ذلـك ولا يريـد فهـو إلـه حسـود وهـذا أيضًـا لا يناسـبه؛ وإن كان لا يريـد ذلـك ولا يسـتطيع فهـو في نفـس الوقـت حسـود وعاجـز وعليـه فهـو ليـس إلهًـا، فمـن أيـن إذن يـأتي الـشر؟ أو لمـاذا لا يقـضي الإلـه عليـه؟"[1]. وكان أشـهر مـن نسـب هـذه الشـبهة إلى أبيقـور هـو الفيلسـوف الاسـكتلندي الشـهير ديفيـد هيـوم David Hume (1711-1776م عندمـا أورد هـذه الحجـة في كتابـه "محـاورات في الديـن الطبيعـي" عـلى لسـان أبيقـور، قائـلاً: "إن أسـئلة أبيقـور القديمـة لا تـزال بـلا أجوبـة: هـل الإلـه يريـد القضـاء عـلى الـشر ولكنـه لا يسـتطيع، فهـو إذن عاجـز، أم أنـه يسـتطيع ولكنـه لا يريـد فهـو إذن حقـود؟ أم أنـه قـادر ويريـد معًـا؟ فمـن أيـن يـأتي الـشر إذن؟" [2].

وهكـذا بـدأت تلـك الإشـكالية التـي اتخـذت مـن مشـكلة وجـود الـشر

[١] جلال الدين سعيد، أبيقور- الرسائل والحكم، الدار العربية للكتاب، ١٩٩١، ص ٩٥.

[٢]Hume, Dialogues Concerning Natural Religion, in The English Philosophers from Bacon to Mill, edited with an introduction by Edwin A. Burtt, The Modern philosophy, New York, ١٩٣٩,p. (.Part ١٠, P.٧٤١



في العالم حجة لإنكار وجود الله، ومن ثم الإلحاد به وإنكار وجوده. وتمت نسبة هذه الشبهة الإلحادية إلى أبيقور رغم أن ذلك القول يتناقض مع المذهب الأبيقوري، وهو الأمر الذي سوف نناقشه في بيان تهافت معضلة الشر كسبب للإلحاد.

٢- إعادة إنتاج الشبهة في العصر الحديث:

لم تتوقف تلك الشبهة عند العالم القديم، بل وجدت لها طريقا ووجودًا في العصور الوسطى والعصر الحديث، إذ وقف بعض فلاسفة العصور الوسطى -خلال رحلتهم التوفيقية بين الفلسفة والدين- عند معضلة وجود الشر؛ إذ كيف يمكن أن نفسر ما يعيش فيه الأشرار من رغدٍ ورفاهية، وما يعاني منه الأخيار من محن وعذاب وبلاء؟ ما الأساس الذي يقسِّم الله على أساسه الأرزاق بين الناس، وكيف يوزع الخيرات والنعم وكذلك المحن والنقم. لقد هزت هذه المشكلات إيمان العوام أولاً، وإيمان الفلاسفة ثانيًا[1]. مما أدى بفيلسوف كبير مثل **توماس هوبز** Tomas Hobbes (1588-1679م إلى أن يعلن عن حل للمشكلة بشكل غير عقلاني، فيقرر أن الله فوق الخير والشر بالمعنى الحرفي للكلمة. وأن قوة الله التي لا تقاوم تجبر الناس في النهاية على طاعتها لأنها لا تقاوم، وهي وحدها التي تفسر بها أعمال الله في خلقه. واستدل توماس هوبز بسؤال الحواريين للسيد المسيح عن الرجل الذي ولد أعمى: "يا معلم من أخطأ؟ هذا أم أبواه حتى ولد أعمى؟ أجاب يسوع: لا هذا أخطأ ولا أبواه، لكن لتظهر أعمال الله فيه، فقدرة الله تظهر وتتجلى في كل شيء: حتى الحيوانات نفسها تخضع لألوان من العذاب والآلام، والموت، ومع ذلك فهي لم تخطيء ولم تأثم، إنها إرادة الله، إنها إرادة الله التي

[١] إمام عبدالفتاح إمام، توماس هوبز فيلسوف العقلانية، القاهرة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، د.ت، ص٤١٨.

تريد لها أن تكون كذلك، قوة الله التي لا تقاوم تبرر جميع أفعاله أينما وجدت"[1].

وهكذا يصور هوبز الإله كقوة غاشمة قاهرة، فهو أشبه بحاكمه التنين الذي يبسط سلطانه على الجميع عبر قوته التي لا تقاوم، فيرى أن البشر جميعًا يعلنون ولاءهم، على نحو طبيعي، لأولئك الذين لا يمكن مقاومة قوتهم، وهذا هو السبب الذي يبرر للملك أن يحكم رعاياه، وذلك- في رأيه- هو حق الإله في ابتلاء الناس وفق مشيئته الخاصة التي لا تبرر، وإنما تعتمد على قدرته وقوته اللامتناهيتين. وهنا يبدو لنا أن إله هوبز يشبه إلى حد كبير حاكمه البشري. فلا مجال للرحمة أو الحكمة في وجود الشر، وإنما هو تعبير عن القوة والقدرة التي لا حدود لها. فهذا الإله – عند هوبز-لا يمكن أن نسأله عن فعله، فمن أنت أيها الإنسان الذي تجادل الله، هل يحق للمصنوع أن يسأل الصانع: لماذا صنعتني هكذا؟ فعلى الإنسان الخضوع والخنوع وألا يبحث عن تبرير وجود الشر في العالم، فقوة الله التي لا تقاوم تبرر جميع أفعاله أينما وجدت. الأمر الذي ينتهي بهوبز إلى تصور إله مختلف تمامًا عن إله المسيحية الذي يعبر عن الرحمة والعدل. بل اعتقد أننا لن نبتعد كثيراً عن الصواب إذا قلنا إن تبرير معضلة وجود الشر في العالم جعلت هوبز يتصور إلها بعيدًا تمامًا عن تصور الإله في الأديان السماوية.

وقد رأى **فولتير Voltaire** (1694-1778 أنّ مشكلة الشر الموجود في العالم هي السبب الأول للإلحاد؛ حيث رأى أن الذين يؤكدون وجود إله "خالق يثيب ويعاقب" مضطرون إلى أن يقولوا بأن هذا الإله يعرف لماذا يفعل ما يفعل، وما هو العالم الذي خلق. فكيف يمكنهم أن يقولوا ذلك وهم يرون في كل مكان نواقص المخلوقات، والألم الجسماني،

[١] المرجع السابق، ص ٤١٨-٤١٩.

والعـذاب المعنـوي، وخاصـة الظلـم والجرائـم؟ فـإن منظـر الكـون مخيـف، حتـى يبـدو أن اللـه لـم ينفـخ الحيـاة في جميـع المخلوقـات إلا كي " يفـترس بعضهـا بعضًـا". فأيـن الحكمـة والعـدل والطيبـة في هـذا الكـون، فنحـن أمـام أمريـن: إمّـا أنّ اللـه كان باسـتطاعته أن يتحـاشى الـشر، ولم يـرد ذلـك، وإمّـا أنـه أراد أن يتحـاشى الـشر ولم يسـتطع؟! وفي الحالـة الأولى: هـل يمكـن أن نقـول إنّـه طيـب وعـادل؟! وفي الحالـة الثانيـة: هـل يمكـن القـول بأنـه قـادر عـلى كل شيء؟![1]. ومـن الملاحـظ هنـا أن فولتـير تحـت تأثـير وجـود الـشر في العـالم لم ينكـر وجـود اللـه ولكنـه طـرح تسـاؤلات ارتيابيـة فيـما يتعلـق بصفاتـه اللامتناهيـة حـول القـدرة والرحمـة والعدالـة.

أمـا **ديفيـد هيـوم**، وهـو أشـهر مـن أثـار هـذه الشـبهة في العـصر الحديث، فـيرى أن الكـون مـليء بالـشرور؛ فالقـوي يفـترس الضعيـف، ويحيـل حياتـه إلى شـقاء وقلـق وفـزع دائـم، بـل إنَّ الحـشرات التـي تتوالـد عـلى جسـد حيـوان لا تسـلم مـن وجـود حـشرات أخـرى تنمـو بالقـرب منهـا لتعذبهـا وتشـقيها، ففـي كل حـدب وصـوب مـن هـذا الكـون، مـن أعـلى ومـن أسـفل، ومـن الأمـام ومـن الخلـف، يمتـلأ هـذا الكـون بالأعـداء التـي تحيـط ببعضهـا تتغيـا شـقاء الآخـر وإبادتـه[2]. وأن الإنسـان- الكائـن العاقـل في هـذا الكـون- هـو أعظـم عـدو للإنسـان بمـا يهـدد بـه أخيـه الإنسـان مـن اسـتبداد وظلـم وهـوان وعنـف وشـغب وحـرب واسـتلاب وخيانـة وغـدر وغـير ذلـك مـن صفـات سـيئة، هـذا فضـلا عـن الأمـراض والأوبئـة التـي تعمـل عـلى زيـادة شـقاء الإنسـان[3]. ويسـهب هيـوم في بيـان وجـود الـشر في العـالم ،

---

[١] أندريه كريسون، فولتير (حياته- آثاره- فلسفته، ترجمة صباح محي الدين، بيروت، منشورات عويدات، ط٢، ١٩٨٤، ص٦٨- ٦٩.

[٢]Hume, Dialogues Concerning Natural Religion, in The English Philosophers from Bacon to Mill,(.Part ١٠, P.٧٣٨.

[٣] Ibid, p.٧٣٨.



فيقـول:"إذا أتى غريـب فجـأة إلى هـذا العـالم لأريتـه -كنمـوذج مـن رزايـا الحيـاة- مستشـفى مكتظًـا بالمـرضى، وسـجنًا مليئًـا بالمجرمـين، وسـاحة معركـة مليئـة بالجثـث، وأسـطولا يتخبـط في المحيـط، وأمـة تعـاني وطـأة الاسـتعباد والمجاعـة والوبـاء، قـل لي لـو كان بإمكانـك أيـن أقـوده لأريـه وجـه الحيـاة السـعيد؟!"[1]. وهكـذا لا يكـون الإنسـان ولا أي حيـوان آخـر سـعيد في هـذا الكـون، ومـن ثـم فالإلـه لا يريـد سـعادتهم! وهـذا لا يليـق أبـدا بمقـام الإلـه إذا كان موجـودًا. أي هكـذا يرتـاب هيـوم في وجـود اللـه -بخـلاف فولتـير- نتيجـة لوجـود الـشر في العـالم، ويـرى أن المنهـج الوحيـد لدعـم وجـود الإلـه في الطبيعـة هـو عنايتـه بهـا وحفظهـا مـن هـذا الـشر. فـإذا افترضنـا وجـوده فعلينـا أن ننكـر إنـكارًا مطلقًـا شـقاء الإنسـان ومعاناتـه، الـذي يحيـط بنـا مـن كل مـكان مـع الأسـف.

وينطلـق **أرثـر شـوبنهاور Arthur Schopenhauer** (1788-1860م مـن المعضلـة نفسـها لينكـر وجـود الإلـه؛ حيـث يـرى شـوبنهاور أن الإنسـان يقـضي حياتـه لاهثًـا وراء إشـباع رغباتـه وحاجاتـه التـي لا تنقطـع ولا تنقـضي جميعهـا؛ لِـمَا يعـترض تحقيقهـا مـن عقبـات وصعـاب؛ ولذلـك فهـو في آلام متصلـة وعذابـات مسـتمرة. ومـما يزيـد مـن مـرارة الحيـاة الإنسـانية هـو إدراك الإنسـان أنـه منهـزم في نهايـة الأمـر أمـام المـوت الـذي يختبـأ في مـكان مـا ليعلـن ظهـوره في أي لحظـة. فالحيـاة عنـد شـوبنهاور ليسـت شـيئًا إيجابيًـا وإنمـا هـروب مـن المـوت. فالشـقاء الإنسـاني لا محيـص عنـه ولا مفـر منـه، وكل ألم يـزول ليحتـل غـيره مكانـه، ولـكل فـرد نصيبـه المحـدد مـن الشـقاء. والسـعادة -إن وجـدت- فإنمـا هـي ليسـت شـيئًا إيجابيـا، فهـي ليسـت سـوى خـلاص مؤقـت مـن الألم. ولذلـك فهـي لا تبقـى طويـلا فسرعـان مـا تنتهـي

[١] Ibid, p.٧٣٩.

ليحـل محلهـا ألم أو حرمـان جديـدان[1].

ومـن ثـم يـرى شـوبنهاور أن حيـاة الفـرد في جملتها مأسـاة مسـتمرة، وإذا نظرنـا إليهـا في تفصيلاتهـا لم تكـن غـير ملهـاة مضحكـة، فلـكل يـوم عملـه وهمومـه، ولـكل لحظـة حيلهـا الجديـدة، ولـكل أسـبوع مطالبـه ومخاوفـه، ولـكل سـاعة فشـلها وتبديـد آمالهـا، فـإن المصادفـة عـلى اسـتعداد دائمـا لتضيـف إلى الحيـاة شـيئا مـن مكرهـا وخبثهـا. أمَّـا الأمـاني فقلـما تتحقـق، والتعـب يُـذل عبثًـا، والآمـال يحطمهـا مصـير لا يرحـم، والآلام تـزداد شـدة مـع الأيـام، وأخـيراً يتسـلل المـوت ليختـم المأسـاة المضحكـة إن صـح هـذا التعبـير. ومـن ثـم يـرى شـوبنهاور أن وجـود الإلـه الـذي يعتنـي بالخلـق والمخلوقـات لا وجـود لـه، إنَّـه اخـتراع مـن اختراعـات البـشر، فالبـشر -حسـب شـوبنهاور- يخترعـون عالمـًا خياليًـا بآلهتـه وشـياطينه وقديسـيه لتقـدم لـه الضحايـا والقرابـين والصلـوات والاعترافـات ومـا شـاكل ذلـك[2]. وهكـذا يصبـح الإلـه عنـد شـوبنهاور مـن اخـتراع الإنسـان، لتمـلأ خدمـة هـذا العـالم الخيـالي فـراغ الحيـاة الواقعيـة وخلوهـا مـن الآلام والمتاعـب، وتصبـح كل حادثـة مـن حـوادث الدنيـا نتيجـة لعمـل مـن أعـمال تلـك الكائنـات المخترعـة اختراعـًا. ومـن ثـم بنـى فكرتـه في تعليـل أحـداث الكـون وكل مـا يجـري فيـه عـلى أسـاس "أن العـالم إرادة فقـط" بـلا علـم ولا حكمـة ولا عنايـة ولا رحمـة ولا عـدل. وقـد ترتـب عـلى هـذه الإرادة العميـاء كفـاح وجهـاد وكـدح متواصـل، وهـذه الأمـور لا بـدّ أن ينتـج عنهـا بـؤس وشـقاء؛ لينتهـي شـوبنهاور إلى إنـكار وجـود إلـه بنـاء عـلى وجـود كل هـذا الـشر في العـالم.

---

[١] فؤاد كامل، الفرد في فلسفة شوبنهاور، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩١، ص ٨٧-٨٨.

[٢] المرجع السابق، ص٨٩.

ولم يبتعد كثيراً **كارل ماركس Karl Marx** (1818-1883)عن سلفه شوبنهاور، حينما رأى أنَّ الفقر والعوز والجوع والخوف(كلها شرور هم من جعلوا الإنسان البائس يخترع وجود إله يعد الفقراء والمعوزين بالفردوس في العالم الآخر. ومن ثم رأى ماركس أن الدين يعد بمثابة القاعدة العامة للمجتمع التي يقوم عليها التعزية والمواساة والتبرير، وأن البؤس الديني ما هو إلا تعبير عن البؤس الحياتي الحقيقي واحتجاج عليه. فتوهُم وجود الإله -عند ماركس- أو أي تصور ديني يلزم عنه في الحقيقة تعزية للمستضعفين والفقراء والمعوزين، وقلب لعالم لا قلب له، وروح لأوضاع لا روح لها، وبالجملة فإن الدين قد أصبح أفيون الشعوب[1].

وإذا كان ماركس يرى أن الدين سوف ينتهي من العالم بنهاية الجوع واختفاء الفقر والخوف والعوز من على وجه الأرض فإن الفيلسوف الانجليزي **برتراند رسل** B. Russel (1873-1970) يرى أن السعادة التي يبحث عنها العالم لن تتحقق إلا بتخلص الإنسان من الأوهام التي خلقها بنفسه، فأخذت تخيفه وترهبه. ومن أهم هذه الأشياء الوهمية هو تصور وجود الإله والأديان. إذ اعترض رسل على وجود الله بسؤاله لنا عن شعورنا ونحن أمام سرير عليه طفل ينازع الموت. وهو بذلك يسألنا عن قدرتنا على تقبل منظر موت طفل في عالم خلقه رب كامل الصفات.

٣- معضلة الشر كمبرر للإلحاد في العصر الراهن:

أخذت معضلة الشَّر في العصر الراهن مكانًا بارزًا وخاصة بعد الحربين العالميتين، ومع انتشار مذهب اللذة والنزعة الفردانية حتى

[١]See, Karl Marx, Collective Works, Progress Publishers, Moscow, ١٩٧٥, p. ١٧٥.

باتت مادة الاعتراض الأولى التي يتشبث بها الملحدون في سجالاتهم مع المؤلهين، الأمر الذي رأى معه الكثير من الباحثين الغربيين أنَّه من الضروري أن لا نكف عن مطالبة اللاهوتيين بضرورة تقديم إجابة معقولة لسؤال: كيف يمكننا الحديث عن وجود الله وسط المعاناة التي يعيشها البشر[1]. فهذا هو التحدي الذي ما زال يشهره الملحدون في وجه المؤمنين، ومن ذلك ما ذهب إليه أشهر منظري الإلحاد في النصف الثاني من القرن العشرين أنتوني فلو- قبل تراجعه عن الإلحاد واتجاهه إلى الربوبية- أن شبهة الشر كانت الشبهة الأهم، وأحد الأسباب المبكرة التي قادته للإلحاد، وجعلته ينكر وجود الخالق[2]. كما يشير كل من **جورج جانسيل** Gregory E. Ganssle وينا لي Yena Lee إلى أنَّ معظم الحجج الإلحادية التي تُطرح ضد وجود الله هي التي تقوم على معضلة وجود الشر في العالم؛ حيث ترى تناقضًا منطقيًا في التأكيد على وجود الله والشر معًا[3].

في حين اكتفى الفيلسوف البريطاني الملحد **ستيفن لاو** Stephen Law في مناظرته مع **وليم لين كريغ** William Lane Craig حول " هل يوجد إله؟" بشبهة وجود الشر في العالم كحجة كافية لإنكار وجود الخالق. وهو ما فعله- أيضًا- الفيلسوف الأمريكي مايكل تولي في

[١]See, Gloria L. Schaab, If God Is for Us: Christian Perspectives on God and Suffering, Created by the publishing team of Anselm Academic, United States of America, ٢٠١٦, p.٢٦.

[٢]See, Antony Felw with Roy Abraham Varghes, There Is A God: How The world's Most Notorious Atheist Changed his Mind, Harper Collins e_ books, NewYork,٢٠٠٧, p. ١٣.

[٣]See, Gregory E. Ganssle and Yena Lee, Evidential Problems of Evil, in :God and Evil :The Case for God in A World filled with Pain, Edited by Chad Meister and James K. Dew JR., IVP Books, USA,٢٠١٣, p.١٥.

مناظرتـه لكريـغ (2010 مصرحًـا أن "الحجـة المركزيـة للإلحـاد هـي حجـة الـشر". وهـو مـا تكـرر في جـل المناظـرات الشـهيرة بـين الملحديـن ومناظريهـم مـن اللاهوتيـين أو المؤمنـين في الغـرب، بـل وحتـى مـا كان مرتبطًـا مـن المجـادلات بالشـأن العلمـي، ومـن ذلـك تصريـح مايـكل روس- أشـهر فلاسـفة العلـوم المنافحـين بشراسـة عـن الداروينيـة-في مناظرتـه للداعيـة النـصراني فـزالا رنـا Fazale Rana، والتـي كانـت تحـت عنوان"أصـل الحيـاة: التطـور أم التصميـم؟"(2013م، أنـه لا يرفـض الإيمـان بوجـود اللـه إلا لسـبب واحـد، وهـو مشـكلة الـشر. إنهـا الشّـبهة نفسـها التـي وصفهـا الشـاعر الألمـاني الملحـد "جـورج بوخـنر" بأنهـا صخـرة الإلحـاد. في حـين اعتمـد الفيلسـوف الملحـد مايـكل مارتـن Michael Martin في مؤلفـه "الإلحـاد: تبريـر فلسـفي" عـلى شـبهة وجـود الـشر في العـالم بوصفهـا الحجـة الأقـوى عـلى نفـي وجـود الـرب الخالـق[1]. والتـي اسـتند إليهـا بشـكل رئيـسي في مناظراتـه مـع المؤلهـين.

كـما قُدِّمـت أكـثر مـن أطروحـة علميّـة في الجامعـات الغربيـة تعمل على محاولـة حـل معضلـة وجـود الـشر في العـالم لإثبـات وجـود اللـه، كاسـتمرار لتلـك المؤلفـات التـي لم تتوقـف عـن تنـاول هـذه المشـكلة بالـذات، فقـد رصـد "**بـاري وتنـي** Barry Whitney" عـبر دراسـته الببليوغرافيـة عـن المؤلفـات الفلسـفية واللاهوتيـة التـي نُـشرت عـن مشـكلة الـشر في ثلاثـة عقـود فقـط مـن الزمـان (1990-1960 فـإذ هـي تبلـغ 4200 دراسـة[2]. وكان مـن أشـهر تلـك الأطروحـات الجامعيـة تلـك الأطروحـة التـي تقـدم بهـا الباحـث الإنجليـزي "**طـوبي جـورج بيتنسـون** Toby George Betenson" إلى قسـم الفلسـفة بكليـة الآداب والقانـون بجامعـة برمنجهـام للحصـول عـلى

[١] سامي عامري، مشكلة الشر ووجوده، ص١٨-١٩.

[٢] المرجع السابق، ص١٩-٢٠.



درجـة الدكتـوراه في سـبتمبر 2014 تحـت عنـوان: (مشـكلة الـشر كاعـتراض أخلاقـي عـلى الإيمـان باللـه الواحـد The Problem of Evil as A Moral Objection to Theism والتـي زعـم فيهـا أن مشـكلة الـشر يمكـن أن تكـون اعتراضًـا أخلاقيـا عـلى الإيمـان باللـه الواحـد، ومـن ثـم فإنهـا مـا زالـت تمثل تحديًـا خطـيراً للمعتقـد الدينـي، وخاصـة مـن الناحيـة الأخلاقيـة إذ يصبـح الإيمـان باللـه في ظـل وجـود الـشر أمـرًا مرفوضًـا أخلاقيـا، ولذلـك كان مـن الـضروري إذا أردت الإيمـان باللـه فعليـك أولا بحـل مشـكلة الـشر، لأن هنـاك اعـتراض أخلاقـي عـلى الإيمـان بوجـود إلـه في وجـود الـشر، ومـن ثـمَّ راح "بيتنسـون" يؤسـس لمعقوليـة الإلحـاد غـير المعـرفي ذي الدوافـع الأخلاقيـة مـن خـلال تقديـم الإلـه الـذي يفتقـر إلى الإنسـانية، حيـث الفشـل في تبريـر شرور العـالم مـن الناحيـة الإنسـانية، ولذلـك يصبـح الإيمـان باللـه لديـه ليـس خيـارًا أخلاقيًـا سـهلا، وعـلى المؤمنـين باللـه أن يفكـروا فيـما يقولونـه عـن اللـه وأن يقومـوا بتأييـد أفكارهـم الأخلاقيـة[1]. وهـو الاعـتراض نفسـه الـذي أشـهره الملحـد الشـهير ريتشـارد دوكينـز Richard Dawkins في كتابـه وهـم الإلـه The God Delusion قائـلا: إذا كان علينـا أن نسـلم بوجـود إلـه في ظـل وجـود هـذا الـشر فيجـب أن نفـترض وجـود إلـه قـذر! إو إلـه مسـتقلا بذاتـه لا يأبـه لمعانـاة البـشر[2].

ومـن ثـم يمكننـا القـول إنَّ ملحـدي العـصر الراهـن اعتمـدوا في إلحادهـم بشـكل رئيـسي عـلى معضلـة وجـود الـشر في العـالم؛ إذ عدّهـا الصحـافي والكاتـب الأمريـكي المعـاصر والملحـد السـابق لي سـتروبل Lee Strobel (1952-؟ في كتابـه The Case for Faith) أهـم الحجـج الإلحاديـة

[١]See,Toby George Betenson, The Problem of Evil as A Moral Objection to Theism, A thesis submitted to the University of Birmingham for the degree of DOCTOR OF PHILOSOPHY, USA, ٢٠١٤, pp. ١٨٢-١٨٠.

[٢]See, Richard Dawkins, The God Delusion, p. ١٠٨.

التـي حصرهـا في ثمـاني حجـج والتـي أطلـق عليهـا الحواجـز العاطفيـة أو "حواجـز القلـب الثمانيـة أمـام الإيمـان "heart barriers to faith"[1]. ومـن ثـم كان مـن الـضروري الوقـوف عـلى هـذه الحجـة وبيـان تهافتهـا وتهافـت الإلحـاد القائـم عليهـا عـلى أمـل توجيـه ضربـة قاصمـة للـصرح الإلحـادي.

المبحـث الثالـث- دحـض مزاعـم الفلاسـفة الذيـن اتخـذوا مـن معضلـة الشـر حجـة إلحاديـة

وبعـد أن رصدنـا لوجـود معضلـة الـشر كاعـتراض رئيـسي وأسـاسي عـلى الإيمـان بوجـود اللـه منـذ العـصر اليونـاني وحتـى العـصر الراهـن كان مـن الـضروري تفنيـد هـذا الزعـم الـذي تبنـاه الكثـير مـن الفلاسـفة في كل العصـور.

فـإذا مـا عدنـا إلى الشـبهة وَمَـنْ أثارهـا لأول مـرة، وهـو - كـما سـبق أن ذكرنـا- هـو الفيلسـوف اليونـاني أبيقـور، وإذا عدنـا إلى مصـادره وكتاباتـه فإننـا نجـد أنـه لم يكـن ملحـدًا وأنـه كان لا ينكـر وجـود الآلهـة، إذ يقـول صراحة:"الآلهـة موجـودة، لا شـك، ونحـن عـلى يقـين مـن وجودهـا... وليس الكافـر مـن لا يؤمـن بآلهـة الجمهـور، بـل هـو مـا ينسـب إليهـا صفـات وهميـة كالتـي ينسـبها الجمهـور"[2]. ولكنـه- مـع ذلـك- كان يـرى أن الآلهـة مهـما كانـت صفاتهـا فإنهـا لا تهتـم بشـئون البـشر، ومـن ثـم فإنهـا لا تسـعى إلى عقـاب أفـراد البـشر لا أثنـاء حياتهـم ولا بعـد موتهـم.

ومـن ثـم يظهـر خطـأ نسـبة هـذه المقولـة إلى أبيقـور، وأنَّ المسـئول عـن

[١]See, Lee Stroble, The Case for Faith: A Journalist Investigates the Toughest Objections to Christianity, Harper Collins, Zondervan , Michgan, USA, ٢٠٠٠.

[٢] أبيقور، رسالة إلى مينيسي، ضمن كتاب:الرسائل والحكم، ترجمة جلال الدين سعيد، الدار العربية للكتاب، ١٩٩١،[ف:١٢٥ ص ٢٠٤.

إلصاق هذه المقولة -التي اتخذ منها الملحدون حجة للإلحاد- بأبيقور هو اللاهوتي المسيحي "لاكتانس" الذي كان عدوًا لدودًا للأبيقوريين. ولذلك يرى البعض أن هذه المقولة ربما يكون قد صاغها أحد الشكاك الأوائل ويقصد به "كارنياديس"، بينما يرى آخرون أن هذه المقولة أو الشبهة لا تعود إلى أبيقور أو إلى أي أحد من أتباعه، وإنما هي ترجع لمذهب مضاد للمذهب الأبيقوري. وأنَّه بعد البحث المتأني عن أصل هذه المقولة تبين أنّها ظهرت للمرة الأولى في أعمال الكاتب الشكاك سكستوس إمبريقوس[1].

إلا أن ذلك لا يبرأ ساحة أبيقور وأتباعه تمامًا؛ لأن الأبيقوريين كان لديهم موقف مسبق مناهض للدين، حيث يقول تيتوس لوكريتيوس Titus Lucretius Carus (55-99 ق.م أحد الأبيقوريين: "إنّ الدين شرٌّ ما بعده شرّ، وإنَّ الواجب على الإنسان ومهمة الفلسفة الأولى أن تتخلص نهائيًا من كل دين؛ لأن الدين هو ينبوع كل شر"، ورغم ذلك يمكن الدفاع عن مثل هذا القول، حيث يمكن القول إنَّه ربما لم يكن في عهد الأبيقوريين صورة صحيحة عن دين رباني صحيح، وإنما كان لديهم أديان وثنية خرافية، لذلك شجبوا الدين الذين رأوا نماذجه في عصورهم[2].

ولكن الثابت في مذهب الأبيقوريين هو إنكار العناية الإلهية، فالآلهة موجودة ودليل وجودها تلك المعرفة البدهية الطبيعية الموجودة لدى كل البشر عن وجود الآلهة، لكنها ليس لها أي دخل بهذا العالم الطبيعي الذي نعيش فيه، وهي ليست معنية في واقع الحال بما يجري

---

[١] عبدالمعطي أحمد شعراوي، مقدمة كتاب لوكريتيوس، في طبيعة الأشياء، ترجمة على عبدالتواب علي وآخرون، القاهرة، المركز القومي للترجمة، ٢٠١٨، ص٦٧.

[٢] عبدالرحمن حنبكة الميداني، كواشف زيوف في المذاهب الفكرية المعاصرة، دمشق، دار القلم، ط٢، ١٩٩١، ص ٤٤٧.

في عـالم البـشر، فهـم يعيشـون في عوالمهـم سـعداء، ولا يكـدر صفوهـم أيّ هَـم يتعلـق ببنـي البـشر أو بعالمهـم[1]. واسـتند إنـكار الأبيقوريـين للعنايـة الإلهيـة إلى وجـود الـشر في العـالم، فلـو كان الإلـه ذي القـدرة اللامتناهيـة يعتنـي بهـذا الكـون لمـا تـرك فيـه مثقـال ذرة مـن شر، ولذلـك زعمـوا أن العنايـة الإلهيـة مـا هـي إلا وهـم مـن الأوهـام؛ لأنَّ حـظ الـشر في العـالم أكـثر مـن حـظ الخـير فيـه، ومصـير فاعـل الخـير فيـه أسـوأ مـن مصـير فاعـل الـشر.

وبذلـك يمكـن القـول إنَّ معضلـة وجـود الـشر وجـدت عنـد الأبيقوريـين رغـم إقراراهـم بوجـود الإلـه أو الآلهـة، لكـنَّ رؤيتهـم لهـا عـبرت عـن رؤيـة فلسـفية ناقصـة وقـاصرة ومحـدودة اقتـصرت عـلى رؤيـة ضيقـة وتناولـت جانبًـا جزئيًـا صغـيراً جـدًا مـن المجمـوع الـكلي الكبـير، والتـي لا تسـمح لصاحبهـا أن يـدرك معـاني الحكمـة الكليـة، وتجعلـه يصـدر أحكامًـا باطلـة، فالأبيقوريـون لمَّـا أنكـروا المعـاد الأخـروي عجـزوا عـن تفسـير النعيـم الدنيـوي الـذي قـد ينعـم بـه الأشرار في الدنيـا والشـقاء الـذي قـد يصيـب الأخيـار. ولـو أنهـم افترضـوا وجـود حيـاة أخرويـة لاسـتطاعوا أن يفـسروا تلك الإشـكالية التـي لم يجـدوا لهـا تفسـيراً إلا إنـكار العنايـة الإلهيـة. ولاسـتطاعوا أيضًـا تفسـير وجـود الـشر الـذي يتمثـل في وجـود مصائـب ومـكاره تصيـب الإنسـان في الحيـاة الدنيويـة؛ ليختـبر بهـا اللـه صـبر الإنسـان واحتمالـه، ورضـاه عـن اللـه فيـما تجـري بـه مقاديـره، واسـتقامته عـلى طاعتـه، وثباتـه عـلى إيمانـه بربـه وبكـمال حكمتـه، رغـم كل مـا أصابـه مـن مـكاره. إذن، فلابـد مـن وجـود مصائـب ومـكاره، يراهـا الإنسـان شر، ليسـتوفي الامتحـان شروطـه اللازمـة لـه. بذلـك تقتـضي الحكمـة. وفي ظـروف الحيـاة الدنيـا قـد تقـضي الحكمـة بمعاقبـة بعـض المسـيئين والمجرمـين، عنايـة بالمسيء حتـى

[١] انظر، مصطفى النشار، تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي،- المدارس الفلسفية اليونانية في العصر الهللينستي، القاهرة، الدار المصرية اللبنانية،٢٠١٣، ص١٠٨-١٠٩.

يتـوب، أو تنبيهًـا عـلى قانـون العـدل الربـاني، أو مكافـأة للمظلـوم وجـبراً لخاطـره. عـلى أن الجـزاء الأوفى مدّخـر إلى يـوم الديـن، ونظـير ذلـك يكـون في بعـض صـور الثـواب العاجـل[1].

وإذا مـا احتـج الأبيقوريـون بـآلام الأطفـال أو مـن هـم دون التكليـف، فإننـا نقـول إنهـا إمَّـا أن تكـون للإعـداد والتربيـة أو للبحـث عـن سُـبل لتفاديها في المسـتقبل كحـث العلـماء عـلى دراسـة وبـاء أو جائحـة لتقديـم العـلاج الناجـع لهـا، وإمَّـا أن تكـون مـن معجّـل الجـزاء الـذي اقتضتـه الحكمـة الإلهيـة العظيمـة أو السـنن الثابتـة العامـة.

كـما يتضـح ضيق أفـق الأبيقوريـين الفكري مـن إنكارهـم للعنايـة الإلهية، فلـو أنهـم تأملـوا جيـدًا في الكـون؛ في السـماء ونجومهـا ورفعتهـا بغـير عمـد، وفي الجبـال ورسـوخها والأرض وفجاجهـا، وفي البحـار وأمواجهـا، وفي كل مظاهـر الحيـاة مـن حولهـم، لوجـدوا علامـات بـارزة تـدل عـلى تنظيـم منفـذ بحكمـة كبـيرة طبقًـا لمقصـد معـين، ولوجـدوا تنوعًـا لا يمكـن الإحاطـة بـه، سـواء مـن حيـث مفهومـه أو مـن حيـث كمـه اللامحـدود. فالشـمس مثـلاً لـو كانـت أعظـم جرمًـا مـما هـي أو أقـرب لهلـك كل كائـن حـي مـن شـدة الحـر، ولـو كانـت أصغـر حجـمًا أو أبعـد مسـافة لهلكـت المخلوقـات مـن شـدة الـبرد. كذلـك الأرض فهـي مخلوقـة بصـورة يتـأتى لنـا المقـام عليهـا، ولـو كانـت بشـكل آخـر غـير شـكلها، أو في موضـع آخـر غـير الموضـع الـذي هـي عليـه، أو بقـدر غـير هـذا القـدر، لمـا أمكـن أن نُوجـد فيهـا أو نُخلـق عليهـا، ولـولا دورانهـا حـول نفسـها بهـذه الدقـة مـا كان هنـاك ليـل أو نهـار، ولـولا دورانهـا حـول الشـمس مـا كان هنـاك صيـف ولا شـتاء، ولا ربيـع ولا خريـف. وكل ذلـك وغـيره يعكـس تدبـيراً وعنايـة إلهيـة لا يمكـن أن نعـزوه للمصادفـة أو الـضرورة الطبيعيـة.

---

[١] عبدالرحمن حنبكة الميداني، كواشف زيوف في المذاهب الفكرية المعاصرة، ص ٤٤٩.

ولا أعـرف كيـف يتغـاضى منكـرو العنايـة الإلهيـة كالأبيقوريـين وغيرهـم وهـم يـرون ذلـك الإتقـان اللامتناهـي في كافـة المخلوقـات مـن الـذرة إلى المجـرة، ومـن الخليـة إلى الجسـم كلـه. ألم تثبـت العلـوم التقنيـة المعـاصرة كثـيراً مـن أوجـه العنايـة الربانيـة التـي لا يملـك معهـا الإنسـان إلا أن يسـلم تسـليمًا. لقـد كانـت رؤيـة الأبيقوريـين قـاصرة، فقالـوا بوجـود اللـه وأنكـروا عنايتـه بالكـون فاقتربـوا كثـيرا مـن مذهـب الربوبيـين في شـكله المعـاصر.

أمـا تومـاس هوبـز رغـم ماديتـه فإنـه خلـط مشـكلة وجـود الـشر في العـالم بفلسـفته السياسـية وتصـوره للحاكـم التنـين الـذي يقهـر الجميـع، ومـن ثـم ارتـأى أن اللـه فـوق الخـير والـشر بالمعنـى الحـرفي للكلمـة، رغـم أنَّـه في مواضـع أخـرى وتماشـيًا مـع نزعتـه الماديـة اعتـبر الطبيعـة ليسـت إلا مـادة متحركـة، وبالتـالي فهـي ليسـت فاضلـة أو غـير فاضلـة، إنهـا فقـط لا تبـالي بالفضائـل لذلـك لا ينبغـي أن نتحـدث عـن خـير وشر مجرديـن، فالخـير والـشر مجـرد انعكاسـات لرغبـات الإنسـان، فهـي مجـرد مفاهيـم نسـبية، أي مـا يكـون خـير لـك مـن الممكـن أن يكـون شر لخصمـك. وهـي الفكـرة نفسـها التـي سـنجدها عنـد فريـدرك نيتشـه الـذي رأى أنَّ كونًـا بـدون إلـه يكـون خاليًـا مـن مفاهيـم الخـير والـشر، وأن تلـك المفاهيـم مـا هـي إلا تصـورات يفرضهـا الإنسـان عـلى الكـون الـذي لا يبـالي بـه. ولا شـك أن كليهـما وسـائر مـن نهـج نهجهـما قـد وصـل إلى النهايـة المنطقيـة مـن إنـكار وجـود إلـه، ومـن ثـم فليـس هنـاك حيـاة أخرويـة، ومـن ثـم كان على الإنسـان أن يحصِّـل أقـصى مـا يسـتطيع مـن متـع، وبالتـالي يصبـح مـا قـد يواجهـه مـن ألـم وحرمـان شر لا جـدال فيـه.

أمّـا فولتـير بعـد أن أورد الشـبهة أخـذ يناقشـها كفيلسـوف ويحـاول تفنيـد حجـج الملحديـن عقليًـا، ورأى- بدايـة- أن إعطـاء جـواب يحيـط بالمسـائل جميعهـا ويـرد عـلى مسـألة الـشر هـو أمـر فـوق امكاناتنـا. ولكـن الاعتراضات

التـي يـأتي بهـا الملحـدون يجـب ألا تجعلنـا نتخـلى عـما نعرفـه معرفـة وثيقـة مـن نـواحٍ أخـرى. فإننـا إذا رأينـا بنـاءً بديعًـا لا يمكننـا أن نشـك في أن مهندسًـا موجـودًا -أو قـد وجـد- قـام ببنائـه. ولكننـا نـرى عـلى مراقـي الـدرج دمًـا وقـاذورات. فهـل هـذا يكفـي كي نخلـص إلى القـول بـأن المهنـدس غـير موجـود؟ فالملحـدون يقعـون في هـذه السفسـطة. وليـس في الإمـكان إنـكار وجـود منظـم لهـذا القـصر البديـع، ألا وهـو الكـون، لأننا نجـد دمًا وقـاذورات توسـخ أدراجه[1].

وهكـذا وضـع فولتـير المسـمار الأول في نعـش هـذه الشـبهة التـي حـاول ديفيـد هيـوم أن يسـتعيدها- مـرة أخـرى- زاعـما أن الـشر والمعانـاة يحيـط بنـا مـن كل جانـب فكيـف يكـون هنـاك إلـه عليـم وقديـر رحيـم؟ ويمكـن دحـض شُـبَه هيـوم بـأن موقفـه لا ينـم عـن موقـف عقـلاني بقـدر مـا ينـم عـن موقـف انفعـالي سـاعد عـلى تكونـه رؤيتـه الحسـية التجريبيـة التـي لا تعـترف إلا بمـا هـو مـادي، حيـث يجعـل مـن المـادة الحقيقـة القصـوى، فـلا يفسـح أي مسـاحة للغيبيـات، بـل يؤكـد عـلى أنَّ كل مـا لا يتمثـل لمعيـار التجربـة الحسيّة يجـب أن يُقـذف بـه في النـار Commit it then to the flames)؛ لأنَّـه – مـن وجهـة نظـره - لا يمكـن أن يحتـوي إلّا عـلى السفسـطة والوهـم» [2].

وهنـا يمكـن الـرد عـلى هيـوم بالقـول إنّ الإلـه الخالـق العـادل قـد أعطى الحريـة الكاملـة للإنسـان، ومـن تلـك الحريـة نشـأ الـشر. وهـو الأمـر الـذي سـيتضح بقـوة عنـد إيمانويـل كانـط I. Kant (1724-1804) الـذي سـيؤكد عـلى

---

[١] أندريه كريسون، فولتير، ص ٦٩.

[٢] Hume, An Enquiry Concerning Human Understanding, in The English Philosophers from Bacon to Mill, edited. with An Introduction by Edwin A. Burtt, The modern Philosophy, New York,١٩٣٩ ,p.٦٨٩.

أنَّ كل الشرور الموجودة في العالم تنبع من الحرية»[1]. ذلك الشر الذي عجز هيوم - بإنكاره للبعث- عن تبرير مصير أصحابه إذا لم يكن هناك معاد أخروي. فكيف يتساوى الخيّر والشرير في المآل الأخير؟ ولماذا يصرّ هيوم- دون تبرير- على استبعاد رؤية الفلاسفة الإلهيين الذين يرون أنَّ الكوارث الطبيعيّة فيها ما ينفع الناس ويحافظ على الطبيعة بشكل ما؟ أو أنَّ الله سمح بوجود الشر في العالم، لكنه جعله شرطًا لا غاية من أجل صلاح العالم وانتظامه[2]. وخاصة أنّه إذا ما نظر الإنسان من هذا المنظور، وأعاد تقييم حُسن الحوادث وقبحها ضمن أفق أوسع. فإنّه سيرى كل علاقات القوانين الكلية بطريقة أخرى، وسيراقب في حالة من الحمد، رحمة الله وصحة أعماله من بين منعطفات ودقائق العناية الإلهيّة[3]. كما يرى كثير من الباحثين أنَّ وجود الشر في العالم ليس دليلاً على عدم وجود الله، حتى لو استطاع التشكيك في كفاءة برهان الغائية والنظام[4].

كما يمكننا القول إنَّ أهمّ النقود التي وُجهت لهيوم في هذا الإطار هو نقد «جون هيك John Hick" الذي رأى أنَّ هيوم قد أخطأ حينما استخدم مشكلة الشر بكونها حجة تدحض الإيمان بالله، فقد رأى هيك أن هيوم قد خلط بين ما يجب أن يكون عليه الفردوس، بصفته بيئة

---

[١]Kant, Lectures on Ethics, Translated by: Louis Infield, B.A.,O.B.E, With An Introduction by: J. MacMurray, M.A., Methuen. & Co. LTD, First Published, ١٩٣٠, pp. ١٢٣-١٢٢.

[٢]See, Leibniz, Theodicy: Essays on the Goodness of God, the Freedom of Man and Origin of Evil, edited with Austin Farrer, translated by E.m., Huggard, open court, Chicago and La Salle, Illinois, ١٩٩٠, p.٨٩.

[٣] محمد فتح على خاني، فلسفة الدين عند هيوم، ترجمة حيدر نجف، بيروت، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، العتبة العباسية المقدسة، ٢٠١٦، ص ٣٤٥.

[٤] المرجع السابق، ص ٣٥٤.



للموجـودات المتناهيـة الكاملـة، ومـا يجـب أن يكـون عليـه العـالم، بصفتـه بيئـة للموجـودات التـي تمـر بعمليـة التحـول إلى الكـمال. فـإذا كان تصورنـا العـام عـن الغايـة الإلهيـة صحيحًـا، فليـس المقصـود إذن مـن العـالم أن يكون فردوسًـا، وإنمـا مشـهدًا مـن التاريـخ قـد تتشـكل فيـه الشـخصية الإنسـانيّة، متجهـة صـوب نمـوذج المسـيح. ومـن ثـم فإنّـه لا يجـب النظـر إلى البـشر قياسًـا عـلى الحيوانـات الأليفـة التـي يخلـق اللـه لهـا حيـاة مريحـة بقـدر الإمـكان، وإنمـا قياسًـا عـلى الأطفـال الذيـن سيسـير نموهـم نحـو مرحلـة البلـوغ، في بيئـة ليسـت غايتهـا الأساسـية والأسـمى هـي المتعـة المبـاشرة، وإنمـا إدراك الإمكانيـات ذات القيمـة العليـا للشـخصية الإنسـانيّة[1].

أمَّـا بالنسـبة لاعتراضـات شـوبنهاور الإلحاديـة، فمـن المعـروف أن فلسـفته قـد تأسسـت عـلى مبـدأ «إن العـالم إرادة فقـط»، فاسـتغنى بذلـك عـن كل عـون إلهـي يمكـن أن يـأتي مـن الخـارج، ولذلـك تـراه يجـد أن العـالم الغيبـي هـو عـالم مـن اخـتراع البـشر- كـما سـبق أن أشرنـا- معترضًـا عـلى رأي ليبنتـز الـذي يقـول فيـه إنَّ هـذا العـالم هـو أفضـل العـوالم الممكنـة، ورأى أنَّـه أسـوأ العـوالم الممكنـة، وإلا كيـف يكـون أفضـل العـوالم الممكنـة مـع كل هـذه الـشرور الموجـودة فيـه[2]. فمـن الطبيعـي أنَّ مـا يقـوم عـلى الإرادة الإنسـانيّة وحدهـا لابـد أن ينتـج عنـه تعـب وكـدح ومعانـاة مـما يمـلأ العـالم بالبـؤس والشـقاء، فـالإرادة لا تنتهـي مطالبهـا، ومـا يحققـه الإنسـان اليـوم لا يرضيـه غـدًا، فيظـل هكـذا في شـقاء دائـم متواصـل لا ينقطـع. ومـن ثـم يعمـل الإيمـان باللـه والتـوكل عليـه عـلى تحقيـق السـكينة والطمأنينـة التـي افتقدهـا شـوبنهاور. ولـو أنـه آمـن بوجـود حيـاة أخرويـة لاسـتيقن أن الـدار

[١] منى أحمد محمود، فلسفة الدين عند جون هيك، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية الآداب، جامعة سوهاج، ٢٠١٥، ص٢١٧-٢١٨.

[٢] فردريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة(المجلد الرابع، ترجمة وتعليق: سعيد توفيق- محمود سيد أحمد، القاهرة، المركز القومي للترجمة، ٢٠١٣، ص٤٣٧.

الدنيـا دار ابتـلاء وامتحـان، وأنهـا كأيـة امتحانـات لا تمـر دون كفـاح وعنـاء وجهـاد ،يعقبهـا- للأخيـار فقـط- راحـة مسـتمرة وسـكينة أبديـة.

كـما أنَّ اعـتراض رسـل عـلى وجـود الإلـه في حالـة وجـود طفـل ينـازع المـوت في عـالم خلقـه رب كامـل الصفـات، لا يعـبر- في حقيقتـه- إلا عـن موقـف اعـتراضي انفعـالي يعـبر عـن حالـة فارغـة معطلـة بـلا أيـة دلالـة. فهـل وَجَـدَ رسـل مـا يقولـه لهـذا الطفـل، غـير: لقـد انتهـى رصيـد خلايـاك، وحـان الوقـت لتعـود إلى الـتراب! إنـك مـن لاشيء وإلى لاشيء. لقـد حـان الوقـت أن تصبـح وجبـة للـدود، وداعًـا بـلا لقـاء، ولا رجـاء[1].

ومـن تلـك الـردود عـلى هـؤلاء المذكوريـن مـن الفلاسـفة الملحديـن الذيـن أثـاروا شـبهة وجـود الـشر كحجـة عـلى عـدم وجـود اللـه يمكننـا الـرد – بشـكل عـام- عـلى كل الفلاسـفة والكتّـاب والمفكريـن الملحديـن القدمـاء والمعاصريـن الذيـن اتخـذوا مـن شـبهة وجود الـشر في العـالم الشـبهة الأولى لإلحادهـم، وذلـك مـن خـلال مـا يـلي:

في بدايـة دحـض هـذه المشـكلة الخاصـة بوجـود الـشر في العـالم ومـا ينتـج عنهـا مـن إنـكار وجـود إلـه، يجـب أن نسـلم- صراحـةً- أنهـا حجـة غـير منطقيـة؛ لأن وجـود الـشر مـن الممكـن أن يشـكل اعـتراض أخلاقـي عـلى وجـود إلـه قـادر، عليـم، رحيـم. لكنّـه لا يقـوم كحجـة دامغـة لإنـكار الإلـه؛ أي أنَّـه -كـما رأى أنتـوني فلـو- أن وجـود الـشر والألم في العـالم لا ينفـي الوجـود الإلهـي، وأنَّـه لا علاقـة بـين وجـود الإلـه وتبريـر أو عـدم تبريـر وجـود الـشر، لكـن- أقـصى مـا يفعلـه أنـه يدفعنـا لإعـادة النظـر بخصـوص الصفـات الإلهيـة[2].

[١] انظر، سامي عامري، مشكلة الشر ووجود الله، ص ٢١٥.

[٢]See, Antony Felw with Roy Abraham Varghes, There Is A God: How The world's Most Notorious Atheist Changed his Mind, p. ١٥٦.



كـما أنَّـه يمكــن النظــر إلى المشــكلة بشــكل معكــوس مــن خــلال الســؤال التــالي: **هــل معضلــة تفســير وجــود الــشر في العــالم هــي التــي تنتــج الإلحــاد؟ أم أن الإلحــاد هــو الــذي ينتــج معضلــة تفســير وجــود الــشر؟** أرى أن الصيغـة الثانيـة هـي الأقـرب للصـواب؛ حيـث إنَّ الإلحـاد المتمثـل في إنـكار وجـود إلـه يثيـب المحسـن ويعاقـب المجـرم في حيـاة أخرويـة هـو الـذي أنتـج معضلـة تفسـير وجـود الـشر؛ إذ إن غايـة الإنسـان الـذي لا يؤمـن بحيـاة أخرويـة هـو التمتـع بـكل الملـذات الحسـية والمعنويـة الموجـودة في هـذا العـالم، ولذلـك يصبـح كل مـا يشـعر بـه مـن ألم، وكل مـا يمنعـه عـن الوصول إلى هـذه المتـع شر يسـعى للتخلـص منـه. وانطلاقًـا مـن هـذا المنظـور- كـما يـرى عمـرو شريـف- يصبـح كل مـا يتعـرض لـه الإنسـان مـن شرور وآلام أمـورًا عشـوائية تمـر بـه خـلال حياتـه في دنيـا نشـأت بأسـلوب عشـوائي، ومن ثـم يصبـح القـول بوجـود إلـه كلـه رحمـة ومحبـة ينظـم هـذه الحيـاة هـراء وعبثًـا[1].

لكنـه لـو آمـن بوجـود إلـه يثيـب ويعاقـب في حيـاة أخرويـة لعـرف أن الحيـاة الدنيويـة بدايـة لرحلـة أبديـة وهـي بمثابـة «لجنـة اختبـار» يثـاب فيهـا عـلى مـا قدمـه مـن خـير ويعاقـب عـلى مـا ارتكبـه مـن شرور. كـما يمكنـه ببسـاطة تبريـر وقـوع الـشر عـلى الأطفـال والضعفـاء وغيرهـما ممـن يقـع عليهـم الـشر في العـالم ويعانـون، حيـث سـيتعرف المؤمـن عـلى جـلال ربـه مـن خـلال البلايـا، وعـلى جمالـه مـن خـلال العطايـا. كـما سـتكون الحيـاة الدنيـا ليسـت إلا لحظـة إذا قورنـت بالحيـاة الأخـرى الأبديـة، ومـن ثـم يهـون كل مـا عانـاه الإنسـان في الدنيـا بغمسـة واحـدة في نعيـم الجنـة، حيـث يثـاب المؤمـن عـلى قـدر ابتلائـه، فكلـما زادت المعانـاة في الدنيـا زاد النعيـم في الآخـرة حتـى يتمنـى المؤمـن لـو كانـت حياتـه كلهـا شـقاء.

---

[١] عمرو شريف، وهم الإلحاد، تقديم محمد عمارة، هدية مجلة الأزهر، ١٤٣٥، ص ١٥٧.

ومـن ثـم يمكننـا القـول أن معضلـة الـشر تبـدو مسـتحيلة الفهـم عنـد إنـكار وجـود اللـه.، أمـا في حالـة الإيمـان فإنهـا تعكـس أبعـادًا وأسرارًا أخلاقيـة بعيـدة الغـور، ودروس بالغـة العظـة والحكمـة، بـل يمكـن القـول إن وجـود الـشر هـو دليـل عـلى تمتـع الإنسـان بـإرادة حـرة، تلـك التـي تدحـض التناقـض بـين وجـود الـشر ووجـود الإلـه، ومـن ثـم تصبـح مشـكلة الـشر سـبيلا للبرهنـة عـلى وجـود حريـة الإرادة الإنسـانية كنعمـة إلهيـة.

إن التمييـز المنطقـي بـين الإلـه الكامـل والمخلوقـات الناقصـة ينتـج عنـه وجـود نقـص يتمثـل في كافـة الـشرور الموجـودة في العـالم. وذلـك لأن لـو كان العـالم خلـوا مـن الـشر لتسـاوى مـع الإلـه الخالـق في الكـمال، وهـذا لا يصـح منطقيـا. والـشر الـذي نـراه في العـالم مـن زلازل وبراكـين وفيضانـات وسـيول وأوبئـة وكـوارث مـا هـي إلا تعبـير عـن أوجـه النقـص في العـالم؛ لأن الكـمال لا ينبغـي أن يكـون إلا للـه وحـده.

كـما أن الحيـاة الدنيـا لا يكـون لهـا طعـم لـو أنهـا لـذة دائمـة، فبضدهـا تتميـز الأشـياء، فـلا معنـى للصحـة بـدون المـرض، ولا للنـور بـدون الظـلام، ولا للجـوع بـدون الشـبع، ومـن ثـم لـن يكـون هنـاك معنـى للخـير بـدون وجـود الـشر، ويعـد هـذا مـبرر وجـودي لوجـود الـشر، وبالتـالي لـن يكـون هنـاك معنـى لحيـاة الإنسـان إن لم يخطـأ، ولذلـك كان مـن صفـات اللـه أنـه غفـور يغفـر الخطايـا لمـن تـاب وأنـاب.

كـما يمكـن القـول إن اللـه لا يخلـق شرًا محضًـا، فـما قـد نـراه شرًا -بادئ الـرأي- قـد نلمـح فيـه الخـير إن تلمسـناه مـن كل جوانبـه، وليـس شرطًـا أن تكـون الحكمـة ظاهـرة، فربمـا تغيـب عنـا الحكمـة أو المنفعـة مـن وجـوده، وربمـا مـا نـراه شرًا لنـا، يكـون فيـه نفـع وخـير لغيرنـا. فالـزلازل والبراكـين مثـلا هـي نتـاج قوانـين فيزيائيـة وضعهـا اللـه في الأرض، وهـي ليسـت شرًا في

حد ذاتها؛ لأنها قد تحدث في مكان ليس فيه إنسان ولا حيوان يتضرر، ثم إنَّ هناك خير كامن فيها، فهي من أسباب تهيئة الأرض للعيش، فهي تنفس عن الطاقة المخزونة في باطن الأرض. وكذلك في كل باقي أمور الحياة قد يرى الإنسان الأمر على أنه شر وهو فيه الخير الكثير[1].

إن غياب مفاهيم الصبر على الابتلاء، والجزاء، والثواب،... وغيرها من مفاهيم تحث على تحمل المعاناة نظرًا للجزاء العاجل أو الآجل، مع انتشار الرفاهية التي وفرتها المخترعات التكنولوجية في العصر الراهن - كل هذه الأمور- ترفع حساسية الإنسان المعاصر، وتجعل صدره ضيقًا حرجًا مع أبسط ما يلاقي من أوجه الشر، فلا يطيقه ولا يتحمله، ومن ثم يكون الانفعال الزائد بسببه، مما يجعله ينكر وجود الخالق. ولكنه عندما يلحد وينكر وجود الله هل ينتهي الشر من العالم؟! هل تغمره السعادة والراحة الأبدية؟! وعندما يكون الجواب بالنفي، فإنه سيكون الإلحاد الناتج عن الشر ما هو إلا موقف انفعالي غير معقول ولا مبرر له.

ومن ثم فليس هناك أي تلازم منطقي صحيح بين وجود الشر ونفي وجود الله أو نفي صفاته، فليس معنى وجود الإله، أنه لابد أن يمنع وجود الشر، فهذا إطلاق لا وجه لصحته، ولا دليل منطقي عليه، بل حجة المؤمنين برد الشر لحكمة عليا أَوجه وأَوفى، فالله عز وجل لا يفعل شيئًا إلا لحكمة، فلا تخرج أفعال الله تعالى عن الحكمة والمصلحة والإحسان والرحمة والعدل والصواب، كما لا تخرج أفعاله

---

[١] أحمد ماهر أحمد علي، حجاج الإلحاد في قضايا الإلهيات- دراسة نقدية في الفكر العربي المعاصر، رسالة ماجستير غير منشورة، قسم الفلسفة الإسلامية، كلية دار العلوم، جامعة المنيا، ٢٠١٩، ص ١٦٦-١٦٧.

عـن العـدل والصـدق[1].

وهكـذا تتهـاوي المعضلـة الإلحاديـة المحوريـة؛ «معضلـة الـشر والألم»، وهــي كــما ســبق أن بيّنــا أهــم الحجــج العقليــة والفلســفية التــي يطرحهــا الملاحـدة في كل العصـور لتدعيـم إنكارهـم لوجـود اللـه، وهـو الأمـر الـذي تنبـه لـه الكثـير مـن الفلاسـفة والملحديـن السـابقين، فعندمـا عـاد «أنتـوني فلـو» إلى الإيمـان، أعلـن أن وجـود الـشر والألم في حيـاة البـشر لا ينفي وجود اللـه، وأنـه مهـما تعـددت تفسـيراتنا لهـذه المشـكلة سـيظل التفسـير الدينـي هـو الأكـثر قبـولاً والأكـثر انسـجامًا مـع طبيعـة الحيـاة. كـما أن العديـد مـن الفلاسـفة قـد حاولـوا تبريـر مشـكلة وجـود الـشر في العـالم دون أن يـؤدي ذلـك إلى الإلحـاد، وهـو مـا سـوف نشـير إليـه في المبحـث التـالي.

المبحـث الرابـع- التبريـر الفلسـفي لمعضلـة وجـود الشـر في العالـم:

تدخـل مشـكلة الـشَّر ووجـود اللـه في التقاليـد الفلسـفية في مـا يعـرف بمبحـث الثيوديسـيا Theodcy؛ وهــي كــما يبــدو مــن تكوينهــا الحــرفي كلمــة يونانيــة تتكــون مــن مقطعــين Theo أي (اللــه و(decy أي (عــدل، ومــن ثــم يكــون معنــى الثيوديسـيا اللغــوي (عــدل اللــه أو (العدالــة الإلهيــة أو (علــم تبريــر العدالــة الإلهيــة. وقــد ظهــرت هــذه الكلمــة لأول مــرة مــع الفيلســوف الألمــاني ليبنتــز في كتابــه (Theodicy الــذي نــشره في عــام 1710م، وتُرجــم إلى معظــم لغــات الدنيــا إلا اللغــة العربيــة مــع الأســف الشــديد. ويــكاد يكــون الموضــوع الرئيــسي للثيوديســيا هــو أنّ الــشَّر الموجــود في العــالم لا يمنــع مــن الإقــرار بوجــود إلــه، وقــد عرّفهــا الفيلســوف الأمريــكي المعــاصر **ألفــين بلانتيغــا** Alvin Carl Plantinga (1932-؟ بأنهــا "الإجابــة عــلى ســؤال لمــاذا

---

[١] انظر، المرجع السابق، ص١٦٨.

يسـمح اللـه بوجـود الـشر"[1].

وتعـد الثيوديسـيا مبحثًـا فلسـفيًا يمكـن الاعتـماد عليـه كمرجعيّـة فلسـفية تحـاول البرهنـة العقليـة عـلى أنَّ الـشر الموجـود في العـالم لا يمنـع مـن الإقـرار بوجـود اللـه، وهـي تختلـف عـن دفـاع علـماء الـكلام واللاهوتيـين الـذي يعتمـد عـلى مناهـج شـبه فلسـفية، بينـما تعتمـد الثيوديسـيا عـلى المناهـج الفلسـفية العقلانيـة مسـتخدمة الطـرق البرهانيـة. ومـن ثـمَّ يمكننـا تعريـف الثيوديسـيا اصطلاحيًـا عـلى أنَّهـا: ذلـك المبحـث الـذي يحـاول أن يجعـل مـن وجـود إلـه كلي المعرفـة، لا متناهـي القـدرة، رحيـم، أمر متماسـك عقلانيًـا مـع وجـود الـشر في العـالم.

وكان ليبنتـز مـن أشـهر الفلاسـفة الذيـن تصـدوا لمشـكلة الـشر بوصفهـا حجـة إلحاديـة؛ حيـث سـلَّم ليبنتـز بوجـود الـشر في هـذا العـالم الـذي يعـده أصلـح العـوالم الممكنـة، وهـو أمـر يسـلّم بـه كل إنسـان، ولكـنّ ليبنتـز يـرى أنَّ اللـه لا يريـد الـشر بـل يسـمح بوجـوده، وهـو قليـل وعـارض، إذا مـا قـورن بالخـير الموجـود في العـالم، بـل يمكـن القـول بأنّـه خـير في حقيقـة الأمـر؛ لأنـه يسـتخدم مـن أجـل الخـير[2]. فربمـا خـير لا يمكـن الوصـول إليـه دون شر مـا؛ بـل يحـدث في أغلـب الأحيـان أنّ شرّيـن يُوجـدان خـيراً كثـيراً[3]. فالخـير إذن هـو الأصـل والـشر أمـر عـارض يـراد منـه الخـير؛ فاللـه الخـيّر لا يمكـن أن يخلـق الـشر مـن أجـل الـشر. أمّـا الـشر فمنبعـه الإنسـان الـذي تصـدر منـه الـشرور نتيجـة نقصـه الطبيعـي، ونتيجـة تلـك الحريـة التـي وهبها

---

[١]Alvin Plantinga, God, freedom, and evil, William B. Eerdmans Publishing Company, First published by Harper and Row, United States of America, ١٩٧٤, p. ١٠.

[٢] محمود قاسم، محيي الدين بن عربي، القاهرة ، مكتبة القاهرة الحديثة، ١٩٧٢، ص١١٠. ولى، ٢٠٠٦أ

[٣] Leibniz, Theodicy, p. ١٢٩.

الله للمخلوقات[1]. بل يرى ليبنتز أن الخطيئة الأولى - التي يرى فيها علم اللاهوت المسيحي أنها السبب في خطايا الإنسان وشروره وآثامه – كانت سببًا لخير أكبر هو نزول المسيح من أجل خلاص الإنسانيّة، كذلك كانت خطيئة يهوذا الإسخريوطي الذي خان المسيح وسلمه لمن صلبوه، كان ذلك سببًا لخير أكثر هو فداء الإنسانية وخلاصها، حتى خطيئة الإنسان نفسه قد تكون سببًا لخير أعظم. ومن ثم تكون مثل هذه الخطايا خطايا سعيدة[2].

ومن ثم يجيب ليبنتز على هذا السؤال طالما ساقه الملحدون في وجه اللاهوتيين، ورأى أن الإجابة المثلى عليه تتلخص في التفرقة بين ثلاثة أوجه من الشر: الشر الميتافيزيقي، والشر الفيزيائي، والشر الأخلاقي[3].

أمَّا الشر الميتافيزيقي فهو النقص الفيزيائي والعقلي والأخلاقي الملازم لكل مخلوق. إنّه شر اقتضت حكمة الله أن يكون موجودًا، لأنه نتيجة لازمة عن كونه سبحانه وتعالى هو الخالق الكامل، الذي لا يمكن أن تكون مخلوقاته كاملة مثله، وإلا انتفى التمييز والفارق بين الخالق والمخلوق، إن خاصية المخلوق هي أنَّه ليس الله، فكيف يطلب من الله أن يجعل مخلوقاته كاملة مثله؟! وعلى هذا فلا يجوز لنا أن نلوم الله على ما في مخلوقاته من نقص.

أمَّا الشر الفيزيائي فهو الألم بكل أشكاله. ويفسر ليبنتز وجوده بأن الله لم يرده، ولكنه وجد نتيجة لتحقيقه خيرات. فإن الارتباط بين

[١]Ibid, p.٢٩٥.

[٢]Ibid, p.٣٧٨.

[٣] عبدالرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، الجزء الثاني، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨٤، ص ٣٩٤-٣٩٥.ولى، ٢٠٠٦أ



الموضوعات والأحداث وثيق إلى درجة أن بعضها لا يمكن أن يتحقق، إلّا إذا تحقق البعض الآخر. أي أنّ من أجل تحقيق خير أكبر، علينا أن نتحمل بعض الشرور بوصفها شرطًا لتحقيق هذه الخيرات الأكبر. أي أننا نتحمل بعض المتاعب لنفوز بثمرة النجاح في النهاية، ثم أنَّ الله عادل، والعدل يقتضي عقاب الأشرار، ولهذا كانت الآلام في أحيان كثيرة نوعًا من العقاب على الخطايا والذنوب.

بقي الشر الأخلاقي، وهو الخطيئة بكل درجاتها، ولا يمكن أن ندَّعي أنَّ الله أرادها، لأنَّ الله حرَّم ارتكاب الخطايا. كما لا يمكن أن نقول إن الله يسمح بها، ذلك لأنه يجعل من الواجب تجنبها، لذلك لم يبق غير تفسير وحيد ممكن هو أننا قد نجد أنفسنا في بعض الأحوال مجبرين على الاختيار بين خطيئتين أو اختيارين كلاهما سيء. كالطبيب الذي يجد نفسه بين أن يصارح المريض بحقيقة مرضه الخطير مما قد يؤدي إلى موته أو أنه يكذب عليه إنقاذًا لحياته. فيفترض ليبنتز أنَّ الله كان بين شرين: أحدهما أن لا يخلق العالم، والثاني أن يقبل بعض الخطايا الأخلاقيّة بوصفها شرطًا لوجود أحسن عالم ممكن. ولقد اختار الله أهون الشرين: وهو أن يخلق العالم رغم ما ينطوي عليه من خطايا بالضرورة.

ورغم أن فولتير قد انحاز إلى الجانب الإيماني وهاجم الإلحاد حين قال: «من الجنون أن يرتمي المرء في أحضان الإلحاد كما فعل ديدرو وهولباخ وغريم. ففي الرأي القائل بوجود الله صعوبات، إلا أن في الرأي المعاكس محالات»[1]. ومع ذلك لا نجد أنفسنا أمام موقف واحد ونهائي حول تصوره لصفات الإله، بل نجد تردد وحيرة، فتارة يقول بوجود إله كامل متعالٍ ولا متناه، وأنه خيّر وعادل، وتارة يقول

[١] انظر، أندريه كريسون، فولتير (حياته- آثاره- فلسفته، ص٥٦.

بتناهـي الإلـه. ومـع ذلـك لا يمكـن أن نتجاهـل تلـك الاعتراضـات التـي وجههـا فولتـير لشـبهة وجـود الـشر في العـالم وذلـك لوجاهتهـا وتماسـكها العقـلاني، وكان مـن أهمهـا:

١. إن وجـود الـشر لا ينفـي وجـود اللـه، لأن وجـود دم وقـاذورات عـلى درج سـلم قـصر كبـير لا ينفـي وجـود المهنـدس الـذي قـام بتصميمـه.

٢. ليـس هنـاك دليـل عـلى أن الفكـرة الإنسـانية عـن الـشر مطابقـة للفكـرة التـي يراهـا اللـه، فهـل نحـن موجـودون في الكـون في النقطـة اللازمـة كي نتبـيّن النفـع والجـلال والجـمال في الأشـياء التـي تصدمنـا. أليـس مـن السـخف أن يحـاول الإنسـان بمقاييسـه الصغـيرة أن يخضـع العبقريـة.

٣. إنه سيكون من التناقض أن يوجد الخير ولا يوجد الشر.

لينتهـي فولتـير مـن ذلـك إلى القـول:" فلنعتقـد إذن بوجـود اللـه، ولنـدع المماحـكات لمـن يشـاء دون أن نتأثـر بهـا"[1].

وفي العصـور الراهنـة أكـد الفيلسـوف الأمريـكي **جوزيـا رويـس** Josiah Royce (1855-1916) عـلى الوجـود الأصيـل للـشر. فقـد جعلـت دراسـة شـوبنهاور للـشر مسـتحيلا عليـه أن ينكـر وجـود الـشر ويصفـه بأنـه وهـم، أو مجـرد شيء ظاهـري. وعـلى ذلـك، فـإنَّ اللـه عنـد رويـس – وهـو يختلـف عـن "إرادة الحيـاة" عنـد شـوبنهاور- لم يـرد العـالم بـشروره بطريقـة عابثـة. لقـد أراد اللـه الـشر لـكي ينتـج الخـير الأعظـم الـذي لـولاه مـا تحقـق[2]. ومـن ثـم يتـم تبريـر كل الـشرور العارضـة مـن حيـث إنهـا أجـزاء ضروريـة مـن الخـير الأزلي القائـم. ويقـدم "رويـس" أمثلـة أخلاقيّـة يدّعـم بهـا رؤيتـه؛

[١] انظر، أندريه كريسون، فولتير (حياته- آثاره- فلسفته، ص٧٠.

[٢] انظر، وليم كلي رايت، تاريخ الفلسفة الحديثة، ترجمة : محمود سيد أحمد، القاهرة، المشروع القومي للترجمة، ط٢، ٢٠٠٥، ص٤٧٤.



فيرى أن يوسف- عليه السلام- في القصة التي يرويها الكتاب المقدس، خانه أخوته، لكنَّ الخيانة جعلت -في نهاية الأمر- مهمة يوسف الناجحة في مصر، وتم لم شمل الأسرة بشكل أكثر سعادة مما لو لم تحدث الخيانة على الإطلاق. ويحذر جوزيا رويس من الفهم الخاطئ لهذا التفسير في أن يشعر كل مخطئ بالرضا، معتقدًا أن ما فعله من شر هو مساهمة في السرور الإلهي. إذ يرى أن الله – حقًا- يسمح للمخطئ بأن يخطئ، وأنه يحول هذا الشر إلى خير دائم عن طريق خدمات أرواح أخرى متناهية، لكن المخطئ يُلام ويُدان على نحو أزلي بسبب الشر الذي ارتكبه الذي لا يصبح خيراً إلا عن طريق تضحيات بطولية من الآخرين[1].

أما الفيلسوف الإيطالي **بندتو كروتشة** B.Croce (1866-1952) يرى أن وجود الشر في العالم ضرورة لاستمراره، فهو المحرك الدائم للحياة الروحية؛ وما الحياة الروحية في -نظره- سوى كفاح مستمر ضد الشر، ووصول تدريجي إلى الخير. والحق أن كروتشة يتصور الحياة على أنها صراع دائب وجهد مستمر، لا مجرد تحسر فارغ على المثل العليا، أو مجرد حنين أجوف إلى بعض المدن الفاضلة كما يتصور بعض المثاليين. وليس من شأن الشر سوى أن يكون بمثابة حافز يدفعنا إلى العمل على النضال المستمر من أجل إبداع الخير وتحقيق القيم[2]. كما يرى كروتشه أن الشر ضروري لوجود الخير، إذ لولا إمكانية الشر لكانت إمكانية الخير ضربًا من المحال. ووجود الشر أكبر دليل على الحرية الإنسانية؛ إذ لولاه لحقق الإنسان الخير بطريقة آلية (ميكانيكية، ومعنى هذا أننا لو رفعنا عن الإنسان إمكانية الشر أو الخطأ أو الضلال لأصبح

[١] المرجع السابق، ص٤٧٥.

[٢] زكريا إبراهيم، دراسات في الفلسفة الحديثة والمعاصرة، ج١، القاهرة، مكتبة مصر، ١٩٦٨، ص١٣٧.

كائنًـا مجـبراً لا يملـك أدنى قسـط مـن الحريـة عـلى الإطـلاق[1].

كـما قـدّم الفيلسـوف الأمريـكي المعـاصر ألفـين بلانتينجـا دفاعًـا عـاد فيـه إلى الفيلسـوف الألمـاني إيمانويـل كانـط وتابعـه فيـه العديـد مـن الفلاسـفة المعاصريـن، ركَّـز فيـه بلانتينجـا عـلى إظهـار الإمكانيـة المنطقيـة لوجـود اللـه مـع وجـود الـشر. وجـادل بلانتنجـا عـن دفـاع الإرادة الحرة بـأن وجـود اللـه مـع وجـود الـشر ليـس مسـتحيلاً منطقيًـا، وأن الإرادة الحـرة تعلـل وجـود الـشر دون التأثـير عـلى الاعتقـاد بوجـود اللـه.[2]

وهكـذا يذهـب العديـد مـن الفلاسـفة إلى نقـد شـبهة وجـود الـشر في العـالم كدليـل عـلى عـدم وجـود الإلـه. ويـرى الكثـير مـن الباحثـين أن القـول بـأن وجـود الـشر في العـالم دليـل عـلى عـدم وجـود اللـه، هـو قـول أو حكـم متـسرع، يكتفـي بالرفـض والوجـوم، دون أن يُـرضي وجـدان الإنسـان، ولا أن يـروي أعـماق نفسـه المتعطشـة لنمـوذج العـدل؛ إذ الإلحـاد يجعـل الـشرور التـي في هـذه الدنيـا بـلا عاقبـة، ينجـو الشريـر مـن شروره، ويمنـع المحسـن مـن الجـزاء، ولا يُنتصـف للمظلـوم. إنهـا مسرحيـة تراجيديـة قاتمـة المقاطـع، لا تقـود فيهـا الحبكـة الدراميـة المتقنـة في فصولهـا الأولى إلى نهايـة منطقيـة، وإنمـا تنتهـي المسرحيـة في فصولهـا الأولى القصيرة بـلا أمـل في "حكمة!"[3]. ولذلـك تصبـح الحيـاة أشـد إيلامًـا للملحـد، فـكل لحظـة هـي قلـق، عقـارب السـاعة تشـير دائمـا إلى اقـتراب المـوت والفنـاء، ويتسـاوى الخـير مـع الـشر إذا غـاب القانـون، وأؤتمـن العقـاب. ليصـير الإلحـاد انتحـار عقـلي مغـرور، وسـقوط لـزج يقـود إلى اللانتيجـة؛ إذ هـو جـواب صـارخ بالصمـت يغتـال

[١] زكريا إبراهيم، المشكلة الأخلاقية (مشكلات فلسفية-٦، القاهرة، مكتبة مصر، ١٩٦٩، ص ١٩٠.

[٢] Alvin Plantinga, God, freedom, and evil, pp.٣٢-٢٩.

[٣] سامي عامري، مشكلة الشر ووجود الله، ص ٢١٠.



بضجيجـه لهفـة المعرفـة العطـشى عـلى لسـان النفـس التائقـة إلى حقيقـة الحقيقـة [1]. ومـن ثـم يتهافـت الإلحـاد ويسـقط ويهـوي ويصبـح بـلا مـبرر عقـلي سـوى العنـاد والتكـبر والاسـتجابة للهـوى وللنفـس الأمـارة بالسـوء.

---

[١] المرجع السابق، ص٢١٦.

خاتمة:

انتهـي هـذا البحـث إلى مجموعـة مـن النتائـج المهمـة التـي خلـص إليهـا، لعـل مـن أهمهـا مـا يـلي:

أولاً: إنَّ مشـكلة وجـود الـشر والألم والمعانـاة في العـالم هـي أهـم الحجـج العقليـة والفلسـفية التـي طرحهـا الملحـدون عـلى مـر العصـور لتدعيـم إنكارهـم لوجـود الإلـه، وصاغوهـا بصيـغ مختلفـة تبـين أنهـا تعـاني مـن ناحيـة التماسـك المنطقـي؛ حيـث إن وجـود الـشر لا ينفـي وجـود الإلـه، فغايـة مـا في الأمـر أنـه قـد يدفـع المتشـكك إلى إعـادة النظـر بخصـوص بعـض الصفـات الإلهيـة (القـدرة- العلـم- الرحمـة، ولكنـه لا يـؤدي أبـدًا إلى إنـكار وجـود الإلـه؛ فوجـود بعـض الـدم والقـاذورات- كـما قـال فولتـير- عـلى درج سـلم قـصر كبـير لا ينفـي وجـود المهنـدس الـذي قـام بتصميمـه. كـما أن التقـصي حـول أول مـن أثـار هـذه الشـبهة في التاريـخ الفلسـفي بـيَّن خطـأ هيـوم الـذي أرجعهـا إلى أبيقـور، وهـو الأمـر الـذي تابعـه فيـه الكثـير مـن المفكريـن والباحثـين، ليعـود أصـل الشـبهة إلى أحـد الشـكاك الأوائل في الفلسـفة اليونانيـة -وهـو أمـر لـه دلالتـه- وهـو سكسـتوس أمبريقـوس.

ثانيًـا: إنَّ مشـكلة وجـود الـشر في العـالم تعـد نتيجـة للإلحـاد، وليسـت سـببًا لـه كـما يريـد أن يقنعنـا الملحـدون؛ لأنهـم عندمـا انصاعـوا إلى المنظـور المـادي الـذي يـرى أن الحيـاة الدنيـا ليـس وراءهـا غـرض، ولا تحكمهـا غايـة، وأنـه ليـس هنـاك حيـاة غـير هـذه الحيـاة وأن الإنسـان إذا مـات صـار عدمًـا، أخـذ يؤرقهـم كل مـا يحـول بينهـم وبـين المتـع والملـذات الحسـية الدنيويـة فيعدونـه شرًا محضًـا يجـب أن يتدخـل الإلـه ليزيلـه أو يُعـد –مـن وجهـة نظرهـم- إلـه شريـر أو عاجـز أو غـير موجـود. لكنهـم لـو آمنـوا بوجـود حيـاة أخرويـة، وأن المـوت ليـس فنـاء محضًـا، وأن هنـاك حيـاة برزخيـة

تعقبها نشأة أخرى، تُوتى فيها كل نفس بما كسبت، وتخلد فيها بما عملت، ويوفى الصابرون على الشدائد والمكاره أجرهم بغير حساب، ولا يفلت من العدل الإلهي جبار ولا مستكبر، لطابت أنفسهم وعلموا حقيقة حياتهم، وأنهم بصدد دار تكليف وابتلاء طبيعتها المشقة والكبد. وعليهم أن يجتازوا الامتحان في هذه الدار بفعل الخيرات والصبر على الشدائد والمكاره حتى ينعموا بالفردوس السماوي الذي لا شر فيه ولا ألم ولا معاناة.

ثالثًا: إن الحركة الإلحادية حركة سلبية عجزت عن تقديم بديلا للدين، وإنما اكتفت بالتشكيك في كافة أركانه ودعائمه، ليظل الإلحاد في جوهره حالة فارغة ومعطلة وبلا أية دلالة ما لم يكن هناك ما يمكن الإلحاد به. كما بدت نظرة الحركة الإلحادية للإنسان على أنها نظرة ضيقة، فلم تستطع تبيّن الحاجات الروحية فيه، ولم تعط أجوبة لأسئلته الوجودية المُلّحة من قبيل: من أين؟ وإلى أين؟ ولما؟! فهل يعقل أن تكون قصة الحياة عبارة عن "أرحام تدفع وأرض تبلع"، ولا شيء بعد ذلك؟ وكيف تستوي نهاية الأخيار الطاهرين الذين ضحوا بأنفسهم في سبيل الحق والخير، ونهاية الأشرار الملوثين الذين ضحوا بغيرهم في سبيل الهوى والشهوة؟ ليعبر الموقف الإلحادي عن موقف تملأه الحيرة والشكوك والاضطرابات النفسية والعقلية.

رابعًا: إنَّ الشر الفعلي الذي يُشقي الملحدين ليس هو الشر الموجود في العالم، وإنمَّا هو الشر الذي اقترفه الملحد في حق نفسه حينما أنكر وجود الإله، فتاهت نفسه في دروب لا نهاية لها من جحيم الشك والحيرة، وظلمات العمى والجهل، فيما يتعلق بأخص ما يخصه: في حقيقة نفسه، وسر وجوده، وغاية حياته. ففقد بذلك الركن الآمن الذي يأوي إليه، وهو الإله الذي يجيب المضطر إذا دعاه ويكشف

السـوء، والـذي يبقـى المـلاذ والمـأوى المتـين لـكل مؤمـن يلـوذ بـه ويلجـأ إليـه ويعتمـد عليـه إذا ألمـت بـه الشـدائد، وحلـت بسـاحته الكـوارث، ففقـد مـا يحـب، أو واجـه مـا يكـره، أو خـاب مـا يرجـو، أو وقـع مـا يخـاف. هنـا يـأتي الإيمـان باللـه ليمنـح صاحبـه القـوة عنـد الضعـف والأمـل في سـاعة اليـأس، والرجـاء في لحظـة الخـوف، والصـبر في الـسراء والـضراء. فتهـون أمامـه كل المصائـب والمصاعـب، ويمـلأ التفـاؤل نفسـه، وتتسـع في عينيـه دائـرة الوجـود، وينـشرح صـدره فـلا يضيـق، فيجـد مـن العـزاء والرجـاء والسـكينة مـا لا يقـوم مقامـه شيء آخـر.

خامسًـا: خلـص هـذا البحـث إلى أن التفسـير المنطقـي والعقـلاني لمشـكلة وجـود الـشر في العـالم هـو ذلـك التفسـير الذي يـرى أنَّ الـشر والألم والمعانـاة والأحـداث غـير المعقولـة الموجـودة في العـالم ليسـت إلا أداة اختبـار للإنسـان، وتعبـيراً عـن إرادة الإنسـان الحـرة، وإشـعار الإنسـان بقيمـة النعـم وحقيقتهـا، ومعرفـة حقـارة الدنيـا وضآلتهـا، وحتـى يكـون هنـاك معنـى للحيـاة فـلا معنـى لحيـاة بـلا شر. وليـس مـا ذهـب إليـه الملحـدون مـن إنـكار لوجـود اللـه أو القـول بمحدوديتـه وتناهيـه- تعـالى اللـه عـما يقولـون علـوًا كبيراً-.ولذلـك يمكننـا القـول إن بإمـكان الإسـلام بوصفـه دينًـا سـماويًا يمتلـك رؤيـة متكاملـة لتفسـير وجـود الـشر في العـالم أن يقـدم "ثيوديسـيا" تكشـف عـن الحِكـم الإلهيـة مـن وجـود الـشر في العـالم، ولا تكتفـي ببيـان تهافـت حجـج الاعـتراض الإلحـادي.

مصادر البحث

أولًا- المصادر والمراجع العربية والمعربة:

١. أبيقور، رسالة إلى مينيسي، ضمن كتاب: الرسائل والحكم، ترجمة جلال الدين سعيد، الدار العربية للكتاب، ١٩٩١.
٢. أحمد ماهر أحمد علي، حجاج الإلحاد في قضايا الإلهيات- دراسة نقدية في الفكر العربي المعاصر، رسالة ماجستير غير منشورة، قسم الفلسفة الإسلامية، كلية دار العلوم، جامعة المنيا، ٢٠١٩.
٣. إمام عبدالفتاح إمام، توماس هوبز فيلسوف العقلانية، القاهرة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، د.ت.
٤. أندريه كريسون، فولتير (حياته- آثاره- فلسفته، ترجمة صباح محي الدين، بيروت، منشورات عويدات، الطبعة الثانية، ١٩٨٤.
٥. جلال الدين سعيد، أبيقور- الرسائل والحكم، الدار العربية للكتاب، ١٩٩١.
٦. زكريا إبراهيم، دراسات في الفلسفة الحديثة والمعاصرة، ج١، القاهرة، مكتبة مصر، ١٩٦٨.
٧. زكريا إبراهيم، المشكلة الخلقية(مشكلات فلسفية-٦، القاهرة، مكتبة مصر، ط١٩٦٩،١.
٨. سامي عامري، مشكلة الشر ووجود الله- الرد على أبرز شبهات الملاحدة، لندن، مركز تكوين للدراسات والأبحاث، ط٢، ٢٠١٦.
٩. عبدالرحمن حنبكة الميداني، كواشف زيوف في المذاهب الفكرية المعاصرة، دمشق، دار القلم، ط٢، ١٩٩١.
١٠. عبدالمعطي أحمد شعراوي، مقدمة كتاب لوكريتيوس، في طبيعة الأشياء، ترجمة على عبدالتواب علي وآخرون، القاهرة، المركز القومي للترجمة، ط١، ٢٠١٨.
١١. عزت قرني، نظرية الشر، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط١، ٢٠١٨.
١٢. عمرو شريف، وهم الإلحاد، تقديم محمد عمارة، هدية مجلة الأزهر، ١٤٣٥ه.
١٣. فردريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة(المجلد الرابع، ترجمة وتعليق: سعيد توفيق- محمود سيد أحمد،مراجعة إمام عبدالفتاح إمام، القاهرة، المركز القومي للترجمة، ٢٠١٣.

١٤. فؤاد كامل، الفرد في فلسفة شوبنهاور، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩١.
١٥. محمد غلاب، الفلسفة الاغريقية، الجزء الثاني، القاهرة، ط١، ١٩٣٨.
١٦. محمد فتح على خاني، فلسفة الدين عند هيوم، ترجمة حيدر نجف، بيروت، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، العتبة العباسية المقدسة، ٢٠١٦.
١٧. محمود قاسم، محيي الدين بن عربي، القاهرة، مكتبة القاهرة الحديثة، ط١، ١٩٧٢.
١٨. مشير باسيل عون، نظرات في الفكر الإلحادي الحديث، بيروت، دار الهادي للطباعة والنشر، ط١، ٢٠٠٣.
١٩. مصطفى النشار، تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي،- المدارس الفلسفية اليونانية في العصر الهللينستي، القاهرة، الدار المصرية اللبنانية، ط٢٠١٣،١.
٢٠. منى أحمد محمود، فلسفة الدين عند جون هيك، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية الآداب، جامعة سوهاج، ٢٠١٥.
٢١. وليم كلي رايت، تاريخ الفلسفة الحديثة، ترجمة : محمود سيد أحمد، القاهرة، المشروع القومي للترجمة، ط٢، ٢٠٠٥.

ثانياً- المعاجم والموسوعات والقواميس:

٢٢. ابن منظور، لسان العرب، المجلد الثالث، مجموعة من المحققين، بيروت، دار صادر، د.ت.
٢٣. أندرية لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، المجلد الأول (A-G، بيروت /باريس، منشورات عويدات، تعريب: خليل أحمد خليل، إشراف: أحمد عويدات، ط٢، ٢٠٠١.
٢٤. المعجم الفلسفي، مجمع اللغة العربية، القاهرة، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، ١٩٨٣.
٢٥. المعجم الوجيز، مجمع اللغة العربية، القاهرة، طبعة خاصة بوزارة التربية والتعليم، ٢٠٠٥.
٢٦. جميل صليبا، المعجم الفلسفي، الجزء الأول، بيروت، دار الكتاب اللبناني، ١٩٨٢.
٢٧. عبدالرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، الجزء الثاني، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط١، ١٩٨٤.
٢٨. محمد عثمان الخشت، معجم الأديان العالمية، المجلد الأول، القاهرة، مركز جامعة



القاهرة للغات والترجمة، الطبعة الثانية، ٢٠١٦.

٢٩. مراد وهبة، المعجم الفلسفي، القاهرة، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٩٨.

ثالثاً: المصادر والمراجع الأجنبية:

1- Alvin Plantinga, God, freedom, and evil, William B. Eerdmans Publishing Company, First published by Harper and Row, United States of America,1974.

2- Antony Felw with Roy Abraham Varghes, There Is A God: How The world's Most Notorious Atheist Changed his Mind, Harper Collins e_books, NewYork,2007.

3- David Hume, Dialogues Concerning Natural Religion, in The English Philosophers from Bacon to Mill, edited with an introduction by Edwin A. Burtt, The Modern philosophy, New York, 1939.

4- David Hume, An Enquiry Concerning Human Understanding, in The English Philosophers from Bacon to Mill, edited. with An Introduction by Edwin A. Burtt, The modern Philosophy, New York, 1939.

5- Gloria L. Schaab, If God Is for Us: Christian Perspectives on God and Suffering, Created by the publishing team of Anselm Academic, United States of America, 2016.

6- Gregory E. Ganssle and Yena Lee, Evidential Problems of Evil, in :God and Evil :The Case for God in A World filled with Pain, Edited by Chad Meister and James K. Dew JR., IVP Books, USA,2013.

7- Immanuel Kant, Lectures on Ethics, Translated by: Louis Infield, B.A.,O.B.E, With An Introduction by: J. MacMurray, M.A., Methuen. & Co. LTD, First Published, 1930.

8- John Hick, Philosophy of Religion (Englewood Cliffs: Prentice-Hall, Inc., 1963.

9- Karl Marx, Collective Works, Progress Publishers, Moscow, 1975.

10- Lee Stroble, The Case for Faith : A Journalist Investigates the Toughest Objections to Christianity, Harper Collins, Zondervan, Michgan, USA, 2000.

11- Leibniz, Theodicy: Essays on the Goodness of God, the Freedom of Man and Origin of Evil, edited with Austin Farrer, translated by E.m., Huggard, open court, Chicago and La Salle, Illinois, 1990.

12- Richard Dawkins, The God Delusion, Bantam Press, London, 2006.

13- Toby George Betenson, The Problem of Evil as A Moral Objection to Theism, A thesis submitted to the University of Birmingham for the degree of DOCTOR OF PHILOSOPHY, USA, 2014.

مدرسة قمّ الكلاميّة

السيد حسن الطالقاني*

تعريب: السيد حسن علي مطر

---

* عضو اللجنة العلمية في المعهد العالي للعلوم والثقافة الاسلامية، وباحث في كلية القرآن الحديث / قمّ.

الملخّص

يمكن تحديد بعض المدارس في تاريخ كلام الإماميّة؛ حيث لـ "الكلام" في أكثرها مكانة مرموقة وممتازة، وإن دور هذه المدارس في تاريخ كلام الإماميّة واضح وغنيّ عن الاستدلال. بيد أن مدرسة قم ـ من بين هذه المدارس ـ قلّما كانت تُعرف بالكلام، وإنما كانت معروفة على أساس صبغتها الغالبة في الاتجاه إلى الرواية والحديث، بل ومعارضتها للكلام أيضاً. ومن هنا فقد تمّت الغفلة في دراسة تاريخ كلام الإمامية، عن ذكر شخصيات وتراث هذه المدرسة الفكرية، ودور ذلك في التفكير الكلامي للإمامية. وفي التحقيقات المختصرة والمبعثرة التي أنجزت حول هذا الحقل الفكري، وحتى في الآثار التي جعلت من قم ـ بوصفها "مدرسة" ـ محوراً للدراسة، لم يتم النظر إلى البُعد الكلامي من المدرسة الفكرية في قم، وإنما نظرت إليها من زاوية الحقل الروائي فقط. وقد بلغ الأمر في تجاهل قم في تاريخ الأفكار الكلامية، إلى أن يتجاوز حدود الغفلة، حيث هناك من يذهب إلى التعريف بمدرسة قم بوصفها مدرسة غير كلامية، بل ومناهضة لعلم الكلام أيضاً. ولكن يبدو أننا نشهد في قم تياراً كلامياً متواصلاً ـ وإن كان بطبيعة الحال بأسلوب مختلف عن أسلوب المتكلمين العقلانيين ـ وقد تمكّن هذا التيار من خلال حمله لخصائص التيار الكلامي أن يلعب دوراً في تاريخ كلام الإمامية، ويتحوّل إلى تيار مؤثر ومتواصل في تاريخ الفكر الإمامي. نسعى في هذا المقال إلى إثبات أن "الكلام" كان في مدرسة قم فعالاً وحيوياً، وفي الحدّ الأدنى كانت هناك سلسلة متصلة من عدد لا بأس به من مشايخ قم ناشطة في علم الكلام وبأسلوب محدّد، وقد أوجدوا مدرسة كلامية في قم.

ومع انتقال التراث الفكري للمحدّثين / المتكلمين في الكوفة إلى مدينة قم، واعتناقه من قبل مشايخ هذه الحاضرة الروائية، تحوّل هذا التيار إلى أهم تيار فكري في قم؛ حيث أنه على الرغم من الاختلافات الداخلية والخطوط الفكرية المتمايزة، قد أسس ـ حتى نهاية مرحلة نشاط مدرسة قم في السنوات الأخيرة من القرن الرابع للهجرة ـ تياراً متواصلاً ومدرسة كلامية واضحة المعالم. وقد تمكن هذا التيار ـ من خلال امتلاكه للخصائص الكلامية وبأسلوبه المحدد ـ من إنتاج تراث قيّم في حقل الكلام البياني، وحوّل مدرسة قم إلى مدرسة لها تأثيرها وأهميّتها في تاريخ التفكير الكلامي عند الشيعة الإمامية.

الكلمات المفتاحية

﴿التيار الكلامي والروائي، التراث الحديثي، الكليني، الصدوق، الأشعري، البرقي، ابراهيم بن هاشم﴾

The verbal school of Qum

Sayeed Hassan Talaqani
Arabization: Sayeed Hassan Ali Mutar

Abstract

Some of the schools that can be identified in the history of imamate speech for speech has a highly distinguished position, and the role these schools in the history of imamate speech is obvious, however, the school of Qum among these school rarely knows that speech, but it was known depends on its majority style by tending for narrative and hadith, but rather its dissent to the speech too. And from this, the negligence of studying the history of imamate speech, about mentioning the characters and the heritage of this intellectual school, and the role of that in the verbal thinking for imamate, and in the scattered and brief investigations which done about this intellectual field, and even in the heritage which make Qum by describe it as a school, as a theme for studying, they don't look to the speech domain of the school of the school of Qum, rather than look at it only from narrative field, and the negligence Qum of the history of the intellectual speeches to become more than negligence, since some of them define the school of Qum by describing it as nonverbal school, and consider it as against the science of speech, however but we can see in Qum a continuous trend of speech, even if it's in a different style from the intellectual speech, and becomes this trend by caring the characters of speech trend playing an important role in the history speech imamate, and become an effective continuous trend in the imamate thinking, we try in this article to prove that speech at the school of Qum was vital and effective, At the very least, there was a continuous chain of a good number of sheikhs of Qum who were active in theology and in a specific style, and they established a theological school in Qum. With the transfer of the intellectual heritage of the hadith/theologians in Kufa to the city of Qum and its embrace by the sheiks of this fictional metropolis, this current turned into the most important intellectual current in Qum. Whereas, despite the internal differences and distinct intellectual lines, he established - until the end of the stage of activity of the Qum School in the last years of the fourth century AH - a continuous stream and a clear-cut theological school. This current was able - through its possession of theological characteristics and its specific style - to produce a valuable heritage in the field of rhetorical discourse, and transformed the Qum school into a school that has influence and importance in the history of theological thinking among the Imamate Shia.

Keywords:the verbal and narrative trend, the heritage narrative, al-Kulayni, Al-sadooq, al-Ashari, Al-barqi,Ibrahim bin Hashem.

تيار المُحدِّثين المتكلمين

إنّ من بين المدارس الفكرية الشيعيّة الأولى التي تمّ تأسيسها في السنوات المبكرة من القرن الثاني ومنذ عصر إمامة الإمام الباقر عليه السلام، مدرسة الكوفة[1]. لا شكّ في أنّ هذه المدرسة من أكثر المدارس تأثيراً في مراحل تاريخ كلام الإمامية ومعقلاً أصلياً لتبلور التفكير الشيعي عبر التاريخ؛ ففي هذه المدرسة كان أن انتشرت المعارف الاعتقادية لأهل البيت عليهم السلام، وتمّ بيانها ضمن إطار من النظريات الكلامية، وبذلك تبلور "الكلام" بمعناه المصطلح.

في هذه المرحلة التي كانت متزامنة مع عصر حضور أئمة أهل البيت عليهم السلام، عمل جميع أصحاب الإمامية ـ في ضوء إيمانهم بالمرجعية العلمية للأئمة، ولغرض معرفة حقائق الدين على أساس تعاليم أهل البيت عليهم السلام ـ على نقل الروايات والحفاظ على التراث الحديثي؛ ومن هنا فإن عنوان "المُحدِّث" عنوان واسع وشامل يستوعب مختلف التيارات والانتماءات الفكرية. وفي هذا البين كانت هناك جماعة من العلماء قد اقتصر جهدها على رواية الحديث وإبداع مجموعات روائية وحديثية، واشتهروا باسم "المحدّثين". ولكن كان هناك في الوقت نفسه مجموعة أخرى من كبار علماء الإمامية في هذه المرحلة، وقد كان هؤلاء بالإضافة إلى كونهم من المحدّثين، قد عُرفوا بوصفهم من "المتكلّمين" أيضاً. لقد اكتسب الكلام بوصفه علماً تعريفات متنوّعة، وتمّ التعريف به في مختلف المراحل بمعايير متنوّعة، ومع ذلك يمكن التعريف بخصائص

[1] لمعرفة المزيد عن هذه المدرسة، انظر: أقوام كرباسي، أكبر، «مدرسه كلامي كوفه» (مدرسة الكوفة الكلامية)، مجلة: نقد و نظر، العدد: ٦٥، ١٣٩١ هـ ش. (مصدر فارسي).

للمتكلمـين، فمـن ذلـك أنّ المتكلمـين يتلقـون المعرفـة الدينيـة ضمـن إطـار مـن النظـام المعـرفي؛ ومـن هنـا فإنّهـم ـ خلافـاً للمحدّثـين ـ ملتفتـين إلى التناقضـات الداخليـة للنصـوص، ويعملـون لذلـك عـلى الـشرح والبيـان مـن أجـل إيضـاح المفاهيـم وإظهـار النظـام المعـرفي داخـل النـصّ المقـدّس. ومـن ناحيـة أخـرى فـإنّ المتكلـم يلتفـت إلى الأسـئلة الخارجيـة أيضـاً، ويعمـل في المواجهـة مـع الأفـكار المخالفـة عـلى النقـد والمناظـرة وكتابـة الـردود.

بالنظـر إلى هـذه الخصائـص يمكـن القـول: إنّ هنـاك في الكوفـة ـ بالإضافـة إلى تيـار المحدّثـين الـذي كان يكتفـي بمجـرّد نقـل روايـات أهـل البيـت عليهم السلام، ويُحجـم عـن الدخـول في دائـرة الـشرح والتفسـير الكلامـي ـ تياريـن كلاميـين مُهمّـين في الحـدّ الأدنى، وإنّ هذيـن التياريـن عـلى الرغـم مـن أنـواع الشـبه الكثـيرة الموجـودة بينهـما، كانـا يختلفـان مـن بعـض الجهـات أيضـاً. إنّ هذيـن التياريـن اللذيـن يتـم التعريـف بهـما باسـم "التيـار الكلامـي" و"التيـار الـروائي / الكلامـي"، كانـا في اتجـاه مشـترك ـ كـما هـو أسـلوب جميـع أصحـاب الإماميـة في ذلـك العـصر ـ يريـان نفسـيهما ملزَمـين بالسـؤال في حقـل المسـائل الفكريـة والاعتقاديـة مـن أئمـة أهـل البيـت عليهم السلام، وكذلـك نقلهـا إلى الآخريـن. والشـاهد عـلى هـذا المدّعـى أن جميـع الأشـخاص المنتسـبين إلى هاتـين الجماعتـين يُعـدّون ضمـن الـرواة الكبـار لأخبـار الأئمـة الأطهـار عليهم السلام. بيـد أنّ اختـلاف هاتـين الجماعتـين كان يكمـن في أنّ الاتجـاه الكلامـي السـاعي إلى إعـادة قـراءة المعـارف المأثـورة عـن مدرسـة أهـل البيـت وبيانهـا بشـكل عقـلي والدفـاع عنهـا في مواجهـة التيـارات الفكريـة المنافسـة، وبأدبيـات جديـدة. وفي المقابـل فـإن الاتجـاه الـروائي ـ بالنظـر إلى اعتقـاده بـأن الـتراث الـروائي المأثـور عـن أهـل البيـت عليهم السلام بمـا ينطـوي عليـه مـن الأطـر والأدبيـات ـ كافيـاً لتلبيـة حاجـة المجتمـع

الإسلامي والإجابة عنها ـ كان بصدد السعي إلى الفهم الدقيق لذات المعارف والتعاليم وعرضها على مجتمع المؤمنين، وكان لذلك يُحجم عن الدخول في دائرة التنظير والبيان من خارج أطر النصوص المأثورة. إنّ هذا التيار الذي كان يعمل على بيان المباني الاعتقادية للشيعة في إطار نقل التراث الروائي، وإنْ لم يكن يخرج عن إطار النص ـ خلافاً للمتكلمين ـ ولم يكن بصدد الشرح والبيان من خارج النص، كان له نظرة منظمة إلى المضامين الاعتقادية للروايات، وكان ـ مثل المتكلمين ـ يسعى إلى بيان وشرح هذا النظام المعرفي. إنّ الذهن الباحث والتحليلي لهؤلاء الأشخاص، لم يكن يطالب بكلام الإمام المعصوم عليه السلام عن تعبّد، بل يطالب به بوصفه مرشداً وهادياً إلى معطى عقلاني ومنظم.

إن مجهود تيار المحدّثين المتكلمين وإنْ كان مختلفاً عن أسلوب المتكلمين في إطار نقل التراث الروائي والحديثي وفي المنهج، ولكن يبدو أنه لا يختلف في أصوله وجذوره عن التيار الكلامي بشكل جوهري، ويمكن في الواقع عُّد هذا التيار الفكري جزءاً من التيار الكلامي. لقد كان هذا التيار في الكوفة يُعدّ هو التيار الغالب، ويمكن أنْ نذكر له الكثير من المصاديق. إنّ زرارة بن أعين، والمحدّثين الكبار من أسرته، وأبا بصير، ومحمد بن مسلم، وابن أبي عمير، وغيرهم، من الأمثلة والنماذج الواضحة على هذا الاتجاه الفكري.

إنّ هذين التيارين الفكريين / الكلاميين، بعد اجتيازهما مرحلة التأسيس والدخول في العصر الذهبي لكلام الإمامية في القرن الثاني، وصلا إلى مصير مختلف. إنّ التيار الكلامي الذي كان يعمد إلى التنظير على أساس النصوص الدينية، ويقوم بالتفسير ما وراء النصّي، ويدعم الكلام العقلي والحقل الدفاعي، قد تعرّض في نهاية القرن الثاني للهجرة إلى التوقّف والركود، ويعود السبب في ذلك ـ إلى حدّ ما بطبيعة الحال ـ

إلى الضغـوط السياسـية وأجـواء التقيـة التـي كانـت تحكـم تلـك الفـترة. إلا أن التيـار الـروائي / الكلامـي قـد أنجـز مهمتـه في إطـار حفـظ الـتراث الـروائي ونقلـه إلى نهايـة مرحلـة نشـاط مدرسـة الكوفـة (منتصـف القـرن الثالـث للهجـرة). في ذات هـذه الفـترة الزمنيـة حيـث شـهدت المدرسـة الكلاميـة في الكوفـة فـترة مـن الضعـف والركـود في التنظـيرات الكلامـي، وتتجـه نحـو الأفـول والانطفـاء، كانـت هنـاك حـاضرة أخـرى تشـهد ـ من خـلال الاسـتفادة مـن تـراث الكوفـة ـ تأسـيس مدرسـة فكريـة أخـرى، سرعـان مـا حلّـت محـلّ الكوفـة وأصبحـت معقـلاً لتواجـد علـماء الشـيعة، وأضحـت محـوراً لفكـر التشـيّع. ولـم يكـن هـذا المعقـل الجديـد سـوى مدينـة قـم.

تأسيس مدرسة قم

لقـد تـمّ تأسـيس مدينـة قـم في أواخـر القـرن الهجـري الأول، بعـد هجـرة العـرب الأشـاعرة مـن الكوفـة، لتكتسـب بذلـك مدينـة قـم هويـة عربيـة / شـيعية[1]، وسرعـان مـا تحوّلـت ـ بفعـل مجـيء رجـال مـن تلـك الأصقـاع مـن رواة حديـث أهـل البيـت ـ إلى مدرسـة روائيـة. وبعـد مـضيّ عـدّة عقـود، ارتفـع عـدد المحدّثـين ورواة أحاديـث أهـل البيـت في قـم، وتـمّ جمـع عـدد مـن الأحاديـث في هـذه المدرسـة. ولكـن حتـى نهايـة القـرن الثـاني للهجـرة لم يكـن هنـاك ظهـور لمدرسـة قـم في قبـال المدرسـة الروائيـة للكوفـة، وكان لهـا حجـم أقـل مـن الـتراث الـروائي. ثـم بالتدريـج وبعـد مـضي مـا يقـلّ عـن نصـف قـرن، في أوائـل القـرن الثالـث للهجـرة، إثـر انتقـال الـتراث الـروائي مـن الكوفـة إلى قـم، دخلـت هـذه المدرسـة الروائيـة مرحلـة جديـدة مـن الازدهـار والتطـوّر المعـرفي. وقبـل هـذه المرحلـة الزمنيـة كان هنـاك ارتبـاط روائي بـين قـم والكوفـة أيضـاً، بيـد أنّ هـذا الارتبـاط كان

[١] انظر: القمي، محمد بن الحسن، تاريخ قم، إعداد: محمد رضا أنصاري قمي، ص ٦٨٨، مكتبة آية الله المرعشي النجفي، قم، ١٣٨٥ هـ ش.



في الغالب محدوداً ولا يتجاوز الشكل الشفوي. وإنّ الذي كان جديداً في هذه المرحلة الزمنية، وصار هو السبب في التحوّل، هو الانتقال الواسع للتراث المكتوب في الكوفة، من ذلك ـ على سبيل المثال ـ أنّ مجموع آثار مئة راو للحديث، إنّما هو مجرّد جانب من التراث المنقول من راوٍ واحد في هذه المرحلة[1].

إنّ أسباب انتقال التراث الروائي من الكوفة إلى قم، والشخصيات المؤثرة في هذا الانتقال للتراث الروائي، قصّة مستقلة تحتاج إلى متسع ومجال أكبر في مقالة أخرى، ولكن يمكن القول ـ على نحو الإجمال ـ إنّ الجزء الأكبر من التراث المكتوب في الكوفة قد انتقل حتى نهاية القرن الثالث للهجرة إلى قم، بهمّة وجهود رجال في كلتا المدرستين الروائيتين في قم والكوفة. إنّ انتقال هذا الحجم الكبير من الآثار الروائية بشكل مكتوب، وفي قالب القواعد والأصول المعتبرة بنقل الحديث، بوساطة رواة بارزين وممتازين، قد شكل نقطة تحوّل وانطلاقة في هذه المدرسة الروائية، وبطبيعة الحال فإنّ الأوضاع السياسية والاجتماعية المستقرة والاتحاد والتناغم المذهبي في قم، كان له دور واضح في التأسيس لهذه المدرسة الروائية. وربما أمكن القول إنّ نقطة بداية التأسيس لمدرسة قم كانت قد انطلقت في العقود الأولى من القرن الثالث للهجرة وانتقال التراث الروائي الكوفي إليها، بيد أنّ قم سرعان ما تحوّلت قبل انقضاء القرن الهجري الثالث إلى أكبر معقل روائي للشيعة، حيث ظهرت بوصفها مدرسة فكرية، وحلّت محلّ مدرسة الكوفة.

إنّ الاتجاه الأصلي في قم كان اتجاهاً روائياً، ولا شك في أن تبلور أكبر المدارس الروائية للشيعة إنّما كان في مدينة قم، ولكن يمكن

[١] انظر: الشيخ الطوسي، محمد بن الحسن، فهرست كتب الشيعة، إعداد: السيد عبد العزيز الطباطبائي، ص ٢١٨، نشر ستارة، قم، ١٤٢٠ هـ.

الإشـارة إلى وجـود مدرسـة كلاميـة في أحشـاء هـذه المدرسـة الروائيـة؛ وقـد مثّلـت هـذه المدرسـة الكلاميـة ـ بالنظـر إلى جذورهـا وخلفياتهـا في الكوفـة ـ تيـاراً مسـتمرّاً ومؤثـراً في تاريـخ كلام الإماميـة.

في مسـار نقـل الـتراث، لا محالـة تنتقـل الأفـكار والمعتقـدات الكلاميـة بشـكل طبيعـي وتلقـائي أيضـاً، وإنّ المدرسـة التـي تسـتقبل هـذا الـتراث تتخذ مبنـى لهـا عـلى أسـاس مـن الأسـاليب والمـلاكات المقبولـة لديهـا، وتعمـل في ضـوء ذلـك عـلى إنتـاج تـراث جديـد، بيـد أن هـذا المسـار لا يقتـصر عـلى انتقـال المعتقـدات فقـط، بـل تنتقـل معـه المناهـج والأسـاليب أيضـاً. سـبق أنْ أشرنـا إلى أن قـم كانـت تحتـوي ـ في الحـدّ الأدنى ـ عـلى اتجاهـين رئيسـين في الأبحـاث الكلاميـة، وهـما: الاتجـاه الـروائي / الكلامـي الـذي كان متمسّـكاً ببيـان وشرح المسـائل العقائديـة في إطـار النـص، والاتجـاه الآخـر هـو الاتجـاه الكلامـي البحـت، الـذي كان يعمـل عـلى تقديـم الـشروح والبيانـات مـن خـارج النـصّ، ويقـوم بإنتـاج النظريـات الكلاميـة بأدبيـات جديـدة وممتـازة، مـن أجـل الدفـاع عـن المفاهـين الاعتقاديـة. وحيـث كان الاتجـاه الفكـري الغالـب في قـم هـو الاتجـاه الـروائي في إطـار المعايـير الدقيقـة والمتشـدّدة في قبـول الأحاديـث، لم تكـن هنـاك في مدينـة قـم تلـك المكانـة والموقعيـة للتنظـيرات الكلاميـة المسـتندة إلى المعطيـات العقليـة والتفسـيرات والـشروح مـن خـارج النصـوص الروائيـة، وفي المجمـوع لم يكـن أغلـب مشـايخ قـم ينظـرون إلى التيـارات الكلاميـة بإيجابيـة أو تفـاؤل. وكانـت هنـاك بعـض الروايـات التـي تعـزز هـذه النظـرة السـلبية إلى التيـارات الكلاميـة. وكان مشـايخ قـم يعملـون عـلى روايـة هـذه الطائفـة مـن الأحاديـث المشـتملة عـلى نقـد بعـض المتكلمـين أو النهـي عـن بعـض الأسـاليب أو الأبحـاث الكلاميـة، بـل وكانـوا في بعـض الأحيـان يعملـون عـلى جمعهـا

ضمـن مجموعـة تهـدف إلى نقـد التيـار الكلامـي[1]. ويمكـن بحـث وتقريـر مواجهـة بعـض مشـايخ قـم لشـخص هشـام بـن الحكـم وتلاميـذه وأفـكاره الكلاميـة ضمـن هـذا الإطـار[2]. طبقـاً لهـذه الرؤيـة، عـلى الرغـم مـن انتقـال تـراث الخـط الكلامـي مـن الكوفـة إلى قـم، فأنّـه لم يُقبـل منـه سـوى ذلـك الجانـب الـذي تبقـى في إطـار نقـل روايـات أهـل البيـت ومعارفهـم عليهم السلام، وأمـا أسـاليب الكوفيـين في التفسـيرات العقليـة والنظريـات الكلاميـة، فـكان يتـمّ نقدهـا، ولا تنقـل إلا قليـلاً[3].

وفي الحقيقـة فـإنّ التيـار الكلامـي الرئيـس في الكوفـة الـذي كان لـه التأثـير الأكـبر في قـم هـو تيـار المحدّثـين المتكلمـين أو الخـط الـروائي / الكلامـي، الـذي كان يشـتمل ـ بطبيعـة الحـال ـ عـلى الجـزء الأهـم مـن الدقائـق الكلاميـة للكوفـة، وكان مـن خـلال تنظيـم تنظيـم روايـات أهـل البيـت عليهم السلام ومجعنـا روايـات أهـل البيـت عليهم السلام قـد أبـدع وألـف الكثـير مـن الأعـمال والآثـار الكلاميـة. ويبـدو أنّ تـراث هـذا التيـار لم ينتقـل وحـده إلى قـم فقـط، وإنّمـا انتقلـت معـه حتـى الأسـاليب الكلاميـة لـه أيضـاً ولكـن

[١] انظر على سبيل المثال: الشيخ الصدوق أبو جعفر (ابن بابويه)، محمد بن علي، كتاب التوحيد، باب النهي عن الكلام والجدال والمراء في الله عزّ وجل؛ الشيخ الصدوق (ابن بابويه)، محمد بن علي، الاعتقادات، باب الاعتقاد في التناهي عن الجدال والمراء في الله عزّ وجل وفي دينه.

[٢] لقد كان أحمد بن محمد بن عيسى يسيء الظن بيونس بن عبد الرحمن (انظر: الكشي، رجال الكشي، ج ٢، ص ٧٨٧). وقد ألف سعد بن عبد الله كتاباً في مثالب هشام بن الحكم ويونس بن عبد الرحمن (انظر: النجاشي، أحمد بن علي، رجال النجاشي، تحقيق: السيد موسى الشبيري الزنجاني، ص ١٧٧، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ١٤٠٧ هـ). وكان البرقي يعرّف هشام بن الحكم بوصفه من القائلين بالتجسيم (انظر: البرقي، أحمد بن محمد، طبقات الرجال، انتشارات جامعة طهران، طهران، ١٣٤٢ هـ ش).

[٣] الشاهد على هذا المدّعى أن النجاشي والشيخ الطوسي ليس لهما من طريق إلا لـ «أصل هشام بن الحكم» ـ والذي هو كتاب روائي صرف يخلو من النظريات الكلامية ـ وليس لهما طريق متصل إلى آثاره الكلامية الأخرى. وعليه يمكن لهذه النقطة أن تكون شاهداً على أن القمّيين لم يرووا الآثار الكلامية لهشام بن الحكم، كي تصل بهذه الطريقة إلى بغداد.

ضمـن حاضنـة جديـدة وبـذات المـلاكات المعرفيـة، ومـن هنـا نجـد بعـض الشـخصيات البـارزة في قـم تنتمـي إلى هـذا التيـار الفكـري.

وبهـذا البيـان فإنـه عـلى الرغـم مـن أنّ التيـار الكلامـي للكوفـة لم يجـد لنفسـه موطنـاً في قـم، وكان الاتجـاه الأصـلي في هـذه المدرسـة قائمـاً عـلى نقـل الحديـث، ولا شـك في أنّـه قـد أسـس بذلـك لأكـبر مدرسـة روائيـة في عـالم التشـيّع، إلا أنّ هنـاك بعـض الشـواهد التـي تـدل عـلى أن هـذه المدرسـة الروائيـة، لم تكـن مجـرّد تيـار لنقـل الأحاديـث والروايـات فقـط، بـل وكانـت بالإضافـة إلى ذلـك تحتـوي عـلى نشـاط فكـري / معـرفي أيضـاً، وإن نشـاطها الـروائي كان يتـمّ ضمـن إطـار نظـري وكلامـي تابـع لمنهـج علمـي محـدّد. وكانـت نتيجـة هـذه الهواجـس والاتجاهـات الكلاميـة، هـي نقـد الأحاديـث وتنقيتهـا وتنظيـم الآثـار عـلى أسـاس المحـاور الكلامـي التـي أدّت إلى ظهـور مدرسـة قـم الكلاميـة. إنّ نظـرة عـلى الشـهادة العمليـة لمدرسـة قـم تثبـت ـ في الكثـير مـن المـوارد ـ أن تعاطـي مشـايخ قـم مـع الـتراث الواصـل إلى هـذه المدرسـة، وقبـول أو رفـض هـذا الـتراث، لم يكـن يقـوم عـلى مجـرّد الأسـاليب المقبولـة في الروايـة فقـط، بـل وفي الوقـت نفسـه عـلى أسـاس قيَـم الجوهـر الاعتقـادي لهـذا التيـار أيضـاً. وكذلـك لا بـدّ مـن الالتفـات إلى أنّ تنظيـم وتبويـب الروايـات الاعتقاديـة وترتيـب هـذه الروايـات عـلى أسـاس الأطـر المعرفيـة، إنمـا تحقـق للمـرّة الأولى في مدينـة قـم.

إنّ هـذا النـوع مـن المواجهـة والتعاطـي مـع الحديـث يعكس التصـوّرات المعرفيـة والكلاميـة لمشـايخ قـم، وأنّهـم مثـل أسـلافهم في الكوفـة كانـوا يسـعون إلى بيـان المعـارف الاعتقاديـة مـن مـن خـلال نقـل الروايـات الواصلة مـن أهـل البيـت ﮿، وتقديـم منظومـة معرفيـة واضحـة ومتناغمـة. وبطبيعـة الحـال يجـب أن لا نغفـل عـن حقيقـة أنّ الأسـلوب الكلامـي لهـذه المدرسـة، هـو أسـلوب نقـلي وقائـم عـلى النصـوص، وكـما كانـت خصيصـة هـذا التيـار

في الكوفة، فإنّ هذه الطائفة من المتكلمين في قم لم تكن تسعى إلى البيان والشرح من خارج المنظومة الروائية والمواجهة مع الأفكار المنافسة، بل كانت تسعى إلى فهم المنظومة المعرفية داخل الروايات، وتقديم هذا النظام المعرفي إلى مجتمع المؤمنين. وبطبيعة الحال، حيث كان هذا التيار ملتفتاً أيضاً إلى التساؤلات الخارجية، فإنّه حيثما توفّرت الأرضية للمواجهة الخارجية، فإنه كان يتقيّد بذات المنظومة المعرفية، ويبادر إلى الإجابة عن تلك الأسئلة على أساس ذات المبنى.

وحيث إنّ الفضاء في مدينة قم كان متناغماً ويخلو من الأفكار المخالفة؛ فإنّه قلما كانت تبرز هناك المشاحنات والمواجهات مع الشبهات والتساؤلات الخارجية، وكانت أغلب الجهود الكلامية لهذه المدرسة تصبّ في حقل بيان المعارف الاعتقادية. ومن ناحية أخرى حيث إنّ تيار المحدّثين المتكلمين يتمحور حول النص، ويعمل على بيان المعتقدات ضمن إطار النصّ المقدّس؛ كانت أكثر الآثار التي تمّ إنتاجها في مدرسة قم ـ في إطار الآثار الروائية ـ تعمل على تقديم نظام وبيان لمفاهيم النصّ. وعلى الرغم من ذلك كله فإنّ وجود بعض الاختلافات الداخلية بين الأصحاب، وكذلك قرب مدينة قم من مدينة الريّ التي كانت في تلك المرحلة موئلاً لمختلف الأفكار والفرق المذهبية ـ من قبيل: المعتزلة، وأصحاب الحديث، والزيدية، والإسماعيلية من القرامطة، وكان هذا الأمر يعكر صفو الهدوء الذي تنعم به مدينة قم ـ يخلق أرضية خصبة للمواجهة الخارجية بالنسبة إلى بعض مشايخ قم، ويمكن مشاهدة الكلام الدفاعي والإثبات العقلاني للمعارف في هذه المواجهة مع الأفكار المنافسة، الأمر الذي يشكل في حدّ ذاته شاهداً آخر على وجود تيار كلامي مهم في مدينة قم.

إنّ المدرسة الكلامية في قم بما لها من خصائص تيار المحدّثين



المتكلمـين، تيـار متواصـل منـذ بدايـة تأسـيس هـذه المدرسـة، والـذي يختتـم في نهايـة المطـاف بالشـيخ الكلينـي والشـيخ الصـدوق، ويمكـن اعتبـار الكلينـي والصـدوق مـن نتائـج وثمـار هـذه المدرسـة الكلاميـة. وبالنظـر إلى أهميـة هاتـين الشـخصيتين، وكذلـك هامـش الوصـول الأكـبر لآثارهـما وأفكارهـما؛ سـوف نعمـل أولاً عـلى بحـث خصائـص التكلـم والنشـاط الكلامـي في آثـار الشـيخ الكلينـي والشـيخ الصـدوق، لننتقـل بعـد ذلـك إلى سـائر الشـخصيات الأخـرى في هـذا التيـار الفكـري.

الشيخ الكليني والشيخ الصدوق نموذج التفكير الكلامي في قم

إنّ أبـا جعفـر محمـد بـن يعقـوب الكلينـي محدِّث كبـير في عـصر ازدهار مدرسـة قـم؛ ويمكـن الادعـاء بأنّـه كان قريبـاً مـن جميـع الـتراث الـروائي الواصـل إلى قـم والـريّ عـبر الطـرق المعتـبرة. لقـد ولـد الشـيخ الكلينـي في منطقـة كُلـين مـن توابـع مدينـة الـريّ، وبـدأ يـدرس العلـم ويأخـذ أحاديـث أهـل البيـت عليهم السلام في الـريّ، وقـد تأثـر ـ بطبيعـة الحـال ـ بالفضـاء الاجتماعـي والثقـافي لمدينـة الـريّ. ومـع ذلـك كلـه فإنّـه قـد حصـل عـلى الفائـدة العظمـى مـن روايـات الشـيعة في قـم وكبـار مشـايخ قـم، وهـذا مـا تكشـفه أسـانيد كتـاب الـكافي بوضـوح. وعـلى هـذا الأسـاس يجـب اعتبـاره مـن ثمـار مدرسـة قـم. إنّ الشـخصية الروائيـة والاعتبـار الـروائي للشـيخ الكلينـي مقبولـة مـن قبـل الجميـع، ولكـن لا ينبغـي أنْ نغفـل عـن أنّ الشـيخ الكلينـي كان في الوقـت نفسـه متكلـماً كبـيراً مـن قسـم المحدّثـين المتكلمـين؛ فهـو في الوقـت الـذي يعلـن عـن وفائـه للنـص وبقائـه ضمـن إطـار الروايـات، يعمـل عـلى بيـان المعـارف الدينيـة، بـل والدفـاع عنهـا أيضـاً. سـبق أنْ أشرنـا إلى أنّ المحدِّثـين المتكلمـين مـن خـلال الاتجـاه الناظـر إلى المضامـين الاعتقاديـة للروايـات بشـكل منتظـم، يسـعون إلى فهـم وبيانـه هـذا النظـام المعـرفي.

وعلى هذا الأساس فقد ذهب الشيخ الكليني ـ عندما رأى انحراف أهل زمانه، وكذلك مطالبته بتأليف كتاب جامع لتحصيل علم الدين ـ إلى تأليف أثر بديع مثل كتاب الكافي على أساس ذات النظام المعرفي المقتبس من الروايات[1]. إنّ دراسة كتاب الكافي تظهر أنّ هذا الكتاب ليس مجرد مجموعة روائية فقط، بل إنّ ترتيب وتنظيمها الروايات فيه تحكي عن نظام فكري يظهر من وراء هذه المجموعة. إن الكليني في مقدمة هذا الكتاب يتحدّث عن المنزلة السامية للعقل ويشبّهه بالمحور الذي يدور التكليف مداره، ويكون معياراً لتشخيص الحق من الباطل، وملاكاً لتحديد الثواب والعقاب[2]. إنّه من خلال تقديم "كتاب العقل" وذكر ستٍّ وثلاثين رواية بشأن أهمية وموقعه العقل في نظام المعرفة الدينية، يؤكد هذه المسألة وهي أن نقل الروايات لا يعني التعبّد والتقبل المجرّد من الفهم والتعقّل، بل يتمّ تقديم مضامين الروايات بوصفها تراثاً عقلياً وفي نظام معقول. إنّ الترتيب المنطقي والمنسجم للروايات في الكتب والأبواب وحتى بين الروايات الموجودة في كل باب، يعمل على إظهار هذا النظام بشكل واضح.

وبالإضافة إلى الترتيب المنظّم للروايات، فإنّ الشروح التي يضيفها الشيخ الكليني على هامش بعض الروايات[3]، تمثل نموذجاً آخر عن النشاط الكلامي له، وبطبيعة الحال فإنّ هذه الشروح ـ كما هو مقتضى أسلوب المحدّثين المتكلّمين ـ يتمّ تقديمها في أغلب الموارد في إطار

[١] انظر: الشيخ الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي، ج ١، ص ٩، دار الحديث، قم، ١٤٢٩هـ.

[٢] انظر: المصدر أعلاه، ص ١٩.

[٣] انظر على سبيل المثال: بيان الشيخ الكليني في التمييز بين صفات الذات وصفات الفعل في ذيل باب «الإرادة أنها من صفات الفعل» (انظر: الشيخ الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي، ج ١، ص ٢٧٢ ـ ٢٧٣).

وأدبيات الروايات. وعلى الرغم من ذلك نجده في بعض الموارد ـ من أجل بيان المعارف الكامنة في الأحاديث ـ يتماهى مع التيار الكلامي، وقد يصل هذا التماهي في بعض الموارد إلى حدّ نقل كلمات هشام بن الحكم إلى جانب ذكر الروايات أيضاً[1].

سبق أنْ أشرنا إلى أنّ المحدّثين المتكلمين، وإنْ كانوا في الظروف العادية نصيّين، ويذهبون إلى الاعتقاد بأنّه لا ينبغي تجاوز أدبيات النص، إلا أنهم عند ظهور بوادر المواجهات الخارجية، يتجهون إلى اتخاذ موقف الدفاع عن نظامهم المعرفي. وقد أدّى اتساع رقعة النفوذ السلبي والتخريبي للقرامطة في الريّ، إلى أنْ يتصدّى الشيخ الكليني لتأليف كتاب (الردّ على القرامطة) في الردّ على آرائهم ومواقفهم.

كما نشاهد هذه الخصائص بوضوح في أداء الشيخ الصدوق أيضاً؛ ولكنّه حيث كان له حضور في البلاط البويهي، وكانت له أسفار متعدّدة ولا سيّما في حوزة الشرق الإسلامي، فقد التقى بمختلف الجماعات من المتكلمين والمخالفين لهم. ومن هنا فإننا نلاحظ دخوله إلى الأندية الكلامية والمواجهات الخارجية حتى في إطار المناظرة بشكل أكبر.

وعند مراجعتنا لفهرسة آثار الشيخ الصدوق نرى ما يزيد على الثلاثين كتاباً في إثبات وشرحها المفاهيم الكلامية والدفاع عنها[2]. وأنّ بعض هذه الآثار ـ من قبيل كتاب (التوحيد) ـ قد تمّ تأليفها لغاية الدفاع عن عقائد الشيعة، حيث عمد إلى توضيح وبيان الأحاديث بأسلوب استدلالي والاستفادة من الأدلة العقلية. إنّ كلام الشيخ الصدوق في تضاعيف الروايات وتوظيفه للبراهين العقلية وحتى الأدلة الكلامية

[١] انظر: الشيخ الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي، ج ١، ص ٢٤٥، ١٤٢٩ هـ.

[٢] انظر: النجاشي، أحمد بن علي، رجال النجاشي، تحقيق: السيد موسى الشبيري الزنجاني، ص ٣٨٩، ١٤٠٧ هـ.



المشـهورة، يعكـس هـذه الخصائـص بوضـوح[1]. إنّ كتـاب (كـمال الديـن وتمـام النعمـة) بـدوره في موضـوع الإمامـة والمهدويـة، مـن بـين المؤلفـات الأخـرى للشـيخ الصـدوق التـي تحمـل هـذه الخصائـص؛ فقـد عمـد الشـيخ الصـدوق في هـذا الكتـاب أولاً إلى إقامـة الأدلـة العقليـة لإثبـات ضرورة ووجـوب الإمامـة، ثـم انتقـل بعـد ذلـك إلى إثبـات إمامـة الإمـام الثـاني عشر، وأقـام الدليـل عـلى طـول عمـره. إنّ رسـالة الاعتقـادات وكتـاب الهدايـة للشـيخ الصـدوق بدورهـا مجموعـات منظمـة مـن المعـارف الشـيعية التـي تـمّ تنظيمهـا عـلى أسـاس التعاليـم الروائيـة، ويعمـل في الكثير مـن المـوارد حتـى عـلى الاسـتفادة مـن ألفـاظ الروايـات، وفي الوقـت نفسـه قـدّم فيهـا منظومـة معرفيـة. إنّ هـذه الرسـائل تعـدّ مـن أوائـل الجهـود الإماميـة في إطـار تدويـن فهرسـت جامـع ورسـمي لمعتقـدات الإماميـة.

إنّ مـن بـين أبـرز الأنشـطة الكلامـة لشـخص مـن المتكلمـين، هـو التحـاور مـع المخالفـين في بـاب الموضوعـات الكلاميـة، مـن أجـل إثبـات الـرأي الحـق والـردّ عـلى نظريـات المخالفـين. وعـلى هـذا الأسـاس فـإنّ الشـيخ الصـدوق لم يكـن يخالـف المناظـرة والاحتجـاج مـع المخالـف، بـل وكان يـرى ذلـك متطابقـاً مـع السـيرة العمليـة لأهـل البيـت عليهم السلام. وبطبيعـة الحـال فإنّـه لم يكـن يجيـز الاحتجـاج والمناظـرة لجميـع الأشـخاص، وإنّمـا يـرى أنّ المختصّـين في علـم الـكلام هـم وحدهـم الذيـن يجـوز لهـم المناظـرة مـع الخصـوم والاحتجـاج عليهـم، وذلـك شريطـة أنْ يتقيّـدوا في احتجاجهـم بكلـمات أو مضامـين كلام أهـل البيـت عليهم السلام[2]. وهـو لا يكتفـي

---

[١] انظر: الشيخ الصدوق (ابن بابويه)، محمد بن علي، التوحيد، إعداد: السيد هاشم الحسيني الطهراني، ص ٢٩، وص ١٢٩، وص ١٣٣، وص ١٤٣، وص ٢١٧، وص ٢٩١، مؤسسة النشر الإسلامي، قم. وهناك نماذج متعددة لذلك في كتاب: كمال الدين وتمام النعمة، ومعاني الأخبار، وعلل الشرائع، أيضاً.

[٢] انظر: الشيخ الصدوق (ابن بابويه)، أبو جعفر محمد بن علي،الاعتقادات،ص٤٣، مؤسسة=

بمجرّد نقل وتقرير مناظرات الأئمة وبعض المتكلمين في عصر الحضور مع الجماعات المخالفة في جميع آثاره فقط[1]، بل قام بنفسه بالعديد من المناظرات المتعدّدة مع أصحاب الآراء المخالفة. وقد ورد بيان بعض هذه المناظرات وشرحها ـ التي كانت تنعقد بحضور ركن الدولة الديلمي ـ في كتاب (كمال الدين وتمام النعمة)[2]. وقد ذكر النجاشي في فهرسة آثار الشيخ الصدوق، خمسة كتب في شرح مناظرة الشيخ الصدوق مع المخالفين بحضور ركن الدولة الديلمي[3]. كما عمد بعض تلاميذ الشيخ الصدوق إلى جمع بعض مناظراته وتنظيمها، ومن بينهم الشيخ جعفر الدوريستي الذي أعدّ نسخة من مناظرات الشيخ الصدوق، وقد عمد القاضي نور الله التستري إلى النقل من تلك النسخة في كتاب (مجالس المؤمنين)[4].

إنّ توظيف أدلة وبياناتهم المتكلمين التي تمّت الإشارة إليها في البحث بشأن الشيخ الكليني، له مصاديق كثيرة في آثار الشيخ الصدوق أيضاً. إذ أنه يعمد في بعض الأحيان إلى إدراج فصل كامل من كتاب لأحد المتكلمين مع ذكر اسم الكاتب وعنوان الكتاب، وأحياناً أخرى يستفيد من أدلة بعض المتكلمين وينقل عنهم دون ذكر الأسماء[5]،

=الإمام الهادي، قم، ١٤٣٠ هـ.

[١] انظر على سبيل المثال: الشيخ الصدوق (ابن بابويه)، محمد بن علي، التوحيد، الفصل الخامس والستين، والسادس والستين.

[٢] انظر: الشيخ الصدوق (ابن بابويه)، أبو جعفر محمد بن علي، كمال الدين وتمام النعمة، تصحيح: علي أكبر الغفاري، ص ٨٧، دار الكتب الإسلامية، طهران، ١٣٩٥ هـ.

[٣] انظر: النجاشي، أحمد بن علي، رجال النجاشي، تحقيق: السيد موسى الشبيري الزنجاني، ص ٣٩٢، ١٤٠٧ هـ.

[٤] انظر: التستري، القاضي السيد نور الله، مجالس المؤمنين، ج ١، ص ٤٦٣، كتاب فروشي إسلامية، طهران، ١٣٧٧ هـ ش.

[٥] انظر: الشيخ الصدوق (ابن بابويه)، محمد بن علي، الاعتقادات، ص ٦٣ ـ ٦٥، ١٤٣٠ هـ.

ويعمل في بعض الموارد على توظيف إجابات المتكلمين عن شبهات وتساؤلات المخالفين[1]. إن هذا النقل للأقوال وإدراج أجزاء من كتب وأفكار تيار الكلام العقلي، يمثل شاهداً آخر على الاتجاه الكلامي للشيخ الصدوق، وتيار المحدّثين / المتكلمين بطبيعة الحال. ويمكن ملاحظة هذا الاتجاه والمنهج لدى الكثير من مشايخ قم. إن الهاجس المشترك بين جميع هؤلاء الأشخاص ـ كما أشرنا إلى ذلك بالنسبة إلى الشيخ الكليني والشيخ الصدوق ـ هو بيانه فهم النظام المعرفي من داخل الروايات، وبطبيعة الحال فإنهم في بعض الموارد حيث تحتدم المواجهة الخارجية، فإن ضرورة البيانات من خارج المنظومة تستوجب البيان والدفاع العقلاني من داخل المنظومة مع التقيّد بذات النظام المعرفي بطبيعة الحال.

وفيما يلي نشير إلى بعض هؤلاء المشايخ منذ عصر انتقال تراث الكوفة، وتبلور مدرسة قم إلى نهاية نشاط هذه المدرسة. وبطبيعة الحال حيث إن هذه المدرسة تحتوي في أحشائها على مختلف التيارات والاتجاهات الفكرية؛ سوف نسعى في رؤية ابتدائية إلى التعريف بهذه التيارات من خلال الفصل والتفكيك فيما بينها.

الخطوط الفكرية لتيار المُحدِّثين / المتكلمين في قم

إنّ من بين أهم الشخصيات التي لعبت دوراً في انتقال تراث الكوفة إلى قم، هم: إبراهيم بن هاشم القمّي، وأحمد بن محمد بن عيسى

[1] من بين الأمثلة على ذلك: شبهات علي بن أحمد بن بشار، وأجوبة ابن قبة عنها (الشيخ الصدوق (ابن بابويه)، كمال الدين وتمام النعمة، ص ٥١)، وجزء من كتاب الاشهاد لأبي زيد العلوي، وردّ ابن قبة عليه (الشيخ الصدوق (ابن بابويه)، كمال الدين وتمام النعمة، ص ٩٤)، وأجزاء من كتاب التنبيه لأبي سهل النوبختي (الشيخ الصدوق (ابن بابويه)، كمال الدين وتمام النعمة، ص ٨٨).

الأشعري، وحسين بن سعيد الأهوازي، ومحمد بن خالد البرقي، ونجله أحمد بن محمد بن خالد البرقي، ومحمد بن عبد الجبار، وسهل بن زياد الآدمي، ومحمد بن علي أبو سمينة، وابن أرومة وغيرهم. وعلى الرغم من أن أغلب هؤلاء قد استفادوا ـ من خلال انتمائهم إلى مشايخ مشتركين ـ من تيار فكري واحد، فإنّ الاختلاف في بعض المعتقدات أو المناهج والأساليب يكون منشأ لظهور خطوط فكرية متمايزة في تيار واحد؛ لذا يمكن الفصل والتفكيك بين تيار المحدّثين / المتكلمين في قم ـ ضمن رؤية دقيقة ـ وتقسيمهم إلى خطوط متمايزة.

الاتجاه الفكري لأحمد بن محمد بن عيسى الأشعري

إنّ من بين الأفرد الذين كان لهم دور في انتقال تراث الكوفة إلى قم، هو أحمد بن محمد بن عيسى، حيث كان له الحظ الأوفر في نقل هذا التراث إلى مدينة قم[1]، وربما كان هو الشخصية الأكثر تأثيراً وحضوراً في هذه الطبقة. لقد كان الشيخ أبو جعفر أحمد بن محمد بن عيسى الأشعري[2]، من أصحاب الإمام علي بن موسى الرضا عليه السلام، والإمام محمد الجواد عليه السلام، والإمام علي الهادي عليه السلام، وكان شيخ القمّيين وفقيههم، وكانت له الرئاسة عليهم ويتمتع في قم بمنزلة اجتماعية رفيعة[3]. وقد عمد في أخذ الحديث إلى شدّ الرحال إلى الكوفة، وحصل

[١] طبقاً لتقريرات الفهارس المتوفرة، ورد ذكر اسم أحمد بن محمد بن عيسى في أكثر طرق القمّيين إلى تراث الكوفة. فقد ذكر الشيخ الطوسي اسمه في طريقه إلى تراث ١٣٥ شخصاً من الأصحاب، كما ذكر النجاشي بدوره اسمه في طريقه إلى تراث ١١٠ شخص من رواة الحديث عنه أيضاً.

[٢] انظر بشأنه: الشيخ الطوسي، محمد بن الحسن، فهرست كتب الشيعة، إعداد: السيد عبد العزيز الطباطبائي، ص ٣٥١، وص ٣٧٣، وص ٣٨٣، ١٤٢٠ هـ؛ النجاشي، أحمد بن علي، رجال النجاشي، تحقيق: السيد موسى الشبيري الزنجاني، ص ٨٢، ١٤٠٧ هـ.

[٣] انظر: الشيخ الطوسي، محمد بن الحسن، فهرست كتب الشيعة، إعداد:السيد عبد العزيز =

على الروايات من كبار مشايخ الكوفة وبغداد وحمل عنهم تراثهم الروائي. وقد كان الكثير من مشايخه في هذا الشأن من المنتمين إلى تيار المحدّثين / المتكلمين في الكوفة.

إنّ أحمد بن محمد بن عيسى بالإضافة إلى نقل تراث الكوفة المكتوب، كان له بعض المؤلفات أيضاً، ويبدو أنّ كتاب التوحيد، وفضل النبي، والأظلّة من أعماله الكلامية. وإن من بين خصائص أحمد بن محمد بن عيسى الأشعري، جهوده الواسعة في مواجهة تيار الغلو، والحدّ من انتشار تراث التيارات المنحرفة في قم[1]، الأمر الذي يشكل في حدّ ذاته نموذجاً بارزاً لجهوده الكلامية. وقد كان له الكثير من التلاميذ الذين شكلوا كوكبة من المحدّثين / المتكلمين، وواصلوا منهجه الفكري حتى الفترة الأخيرة من مدرسة قم. وقد كان لأحمد بن محمد بن عيسى الأشعري التأثير الأكبر على الطبقة الثانية من مشايخ مدرسة قم. ومن بين أفراد هذه الطبقة، كان لسعد بن عبد الله، ومحمد بن الحسن الصفار، ومحمد بن يحيى العطار، ومحمد بن علي بن محبوب، وعبد الله بن جعفر الحميري، النصيب الأوفر من الرواية عن أحمد بن محمد بن عيسى الأشعري، وكانوا هم الأكثر قرباً من تفكيره، بحيث يمكن اعتبار أحمد بن محمد بن عيسى الأشعري مؤسساً لمنعطف فكري في قم، تواصل في جيل من تلاميذه.

وقد كان لسعد بن عبد الله الأشعري، الشخصية المؤثرة في هذه الطبقة ـ وهو من سلالة الأشاعرة في قم ـ القرب الأكبر من أستاذه أحمد بن محمد بن عيسى الأشعري. إن الكمّ الكبير من روايات سعد

=الطباطبائي، ص ٦٠، ١٤٢٠ هـ؛ النجاشي، أحمد بن علي، رجال النجاشي، تحقيق: السيد موسى الشبيري الزنجاني، ص ٨١، ، ١٤٠٧ هـ.

[١] يأتي طرد أبي سمينة، وسهل بن زياد، وحسين بن عبيد الله من مدينة قم، في هذا السياق.



بـن عبـد اللـه عـن أحمـد بـن محمـد الأشـعري، وكذلـك حضـور اسـمه في طـرق الفهـارس بعـد اسـم أحمـد مـن محمـد بـن عيـسى الأشـعري في أكـثر الطـرق؛ يثبـت هـذا التأثـر بوضـوح. وبالنظـر إلى آثـار سـعد بـن عبـد اللـه ـ سـواء في الـكلام التفسـيري أم في الـكلام الدفاعـي ـ يمكـن اعتبـاره مـن المنتمـين إلى تيـار المحدّثـين / المتكلمـين بوضـوح. وقـد كان سـعد بـن عبـد اللـه في النقـد والمناظـرة وكتابـة الـردود واسـع النشـاط، وكان شـديداً في المواجهـة مـع الخـط الكلامـي والتنظـيري لمدرسـة الكوفـة بطبيعـة الحـال. وعـلى هـذا الأسـاس فقـد ألـف كتابـاً في بيـان عيـوب ومثالـب هشـام بـن الحكـم ويونـس بـن عبـد الرحمـن[1]، كـما عمـد في الـردّ عـلى كتـاب لعـلي بـن إبراهيـم حـول واحـدة مـن أفـكار هشـام بـن الحكـم إلى تأليـف كتـاب عنوانـه (الـردّ عـلى عـلي بـن إبراهيـم في معنـى هشـام ويونـس بـن عبـد الرحمـن). إنّ هـذه الآثـار بالإضافـة إلى الاتجـاه الكلامـي لسـعد بـن عبـد الله الأشـعري، تحـكي عـن انتشـار وشـيوع هـذا النـوع مـن الأبحـاث الكلاميـة في الفضـاء الفكـري لمدرسـة قـم. ومـن بـين المؤلفـات الكلاميـة الأخـرى لسـعد بـن عبـد اللـه في الـردّ عـلى التيـارات المنحرفـة، يمكـن الإشـارة إلى كتـاب (الضيـاء في الـردّ عـلى المحمديـة والجعفريـة)، وكتـاب (الـردّ عـلى الغـلاة)، وكتـاب (الـردّ عـلى المجـبرّة). وربمـا أمكـن تقييـم تأليـف وكتابـة هـذه الـردود والمواجهـات الكلاميـة لسـعد بـن عبـد اللـه الأشـعري، كنتيجـة لارتباطـه مـع بغـداد، وكذلـك الأنديـة الروائيـة لأهـل السـنة.

ومـن بـين أعمالـه ومؤلفاتـه في حقـل الـكلام التفسـيري والبيـاني، كتـاب (بصائـر الدرجـات)، و(الاسـتطاعة)، و(مناقـب الشـيعة)، و(احتجـاج الشـيعة عـلى زيـد بـن ثابـت في الفرائـض)[2]. ومـن بـين هـذه الكتـب يتنـاول كتـاب

[١] انظر: النجاشي، أحمد بن علي، رجال النجاشي، تحقيق: السيد موسى الشبيري الزنجاني، ص ١٧٧، ١٤٠٧ هـ.

[٢] انظر: المصدر أعلاه.



(الاستطاعة) البحث بوضوح عن مسألة كلامية شائعة في الحقل الكلامي، ولا يمكن اعتباره مجرّد كتاب روائي يخلو من الاختلافات الكلامية.

والشخصية الأخرى التي كانت قريبة جداً من الناحية الفكرية إلى أحمد بن محمد بن عيسى الأشعري مع سعد بن عبد الله، ويعدّ ـ بطبيعة الحال ـ من الشخصيات البارزة في تيار المحدّثين / المتكلمين، هو أبو العباس عبد الله بن جعفر الحميري. إنّ الروايات المتوفّرة عن الحميرية ليست كثيرة بالقياس إلى أقرانه، ولكن هذا المقدار الواصل منها يكفي لإثبات قربه الفكري من أحمد بن محمد بن عيسى الأشعري. كما أنّ حضوره في طرق نقل التراث المكتوب والمنعكس في كتب الفهارس، يثبت دوره الفاعل في انتقال التراث[1]. لقد ألف الحميري الكثير من الآثار الهامّة في حقل الكلام، حيث تشتمل على أهم المسائل والموضوعات الكلامية في ذلك العصر، وهي آثار من قبيل: كتاب (الإمامة)، وكتاب (الدلائل)، وكتاب (العظمة والتوحيد)، وكتاب (الغيبة والحيرة)، وكتاب (التوحيد والبداء والإرادة والاستطاعة والمعرفة)، وكتاب (ما بين هشام بن الحكم وهشام بن سالم)، وكتاب (القياس، والأرواح، والجنة والنار، والحديثين المختلفين)[2]. وإنّ بعض هذه المؤلفات، من قبيل كتاب (الغيبة والحيرة)، ناظر إلى الأسئلة الخارجية والمسائل المطروحة في المجتمع الشيعي في تلك الفترة، حيث كان يتمّ تهديد حياة المجتمع الشيعي من خلال طرح هذا النوع من الشبهات، ويأتي هذا الكتاب في سياق الجهود المبذولة من أجل البيان الصحيح في دفع هذه الشبهات.

---

[١] طبقاً لمعطيات كتاب الفهرست للشيخ الطوسي والنجاشي، يقع الحميري في طريق نقل آثار ٧٨ شخصاً من الرواة.

[٢] انظر: النجاشي، أحمد بن علي، رجال النجاشي، تحقيق: السيد موسى الشبيري الزنجاني، ص ٢١٩، ١٤٠٧ هـ.

كما أنّ الخوض في اختلافات الهشامين[1]، يحكي عن الهواجس الكلامية التي كانت تشغل حيزاً كبيراً من اهتمام مشايخ قم، ومن بينهم عبد الله بن جعفر الحميري. إنّ العناوين الآخرى لكتب الحميري تؤيّد بدورها هذه النقطة، وهي أنّ أشخاصاً من أمثال الحميري، وإن كانوا يسعون إلى حفظ التراث الروائي بوصفهم من المحدّثين، إلا أنّ هذا الاتجاه لم يشكل مانعاً دون إبراز هواجسهم الكلامية، وإنهم كذلك كانوا يبذلون كل ما بوسعهم من الجهود الفكرية والعلمية في جميع المسائل التي تشغل اهتمام المتكلمين، ولا سيّما منها المسائل الخاصة بحقل الاعتقاد، وكانوا بطبيعة الحال ينظرون إلى اختلافات وأفكار المتكلمين أيضاً.

وكان أبو جعفر محمد بن الحسن بن فرّوخ الصفار ـ من أصحاب الإمام الهادي عليه السلام والإمام الحسن العسكري عليه السلام ـ صاحب كتاب (بصائر الدرجات)، بدوره من مشايخ قم الكبار، ومن الجيل الثاني في هذه المدرسة أيضاً. وحيث كان تلميذاً لأحمد بن محمد بن عيسى الأشعري، وإبراهيم بن هاشم، وأحمد البرقي، فقد كان له دور في انتقال جانب من تراث الكوفيين، وقد نقل ـ بطبيعة الحال ـ أكثر الروايات من طريق أحمد الأشعري. وبطبيعة الحال قد يكون هناك بعض الاختلاف اليسير بينه وبين أحمد بن محمد الأشعري في المسائل الاعتقادية، ولكن حتى في كتاب بصائر الدرجات نجد الحظ الأوفر لروايات أحمد الأشعري، الأمر الذي يحكي عن القرب الفكري بين الصفار وأحمد بن محمد بن عيسى الأشعري. ومن بين الآثار المتبقية عن الصفار نجد كتابه (بصائر الدرجات) معرّفاً عن واحد من الآراء المعرفية لمدرسة قم، وهو بطبيعة الحال من أهم المصادر في حقل معرفة الإمام.

[١] هشام بن الحكم، وهشام بن سالم. (المعرّب).

إنّ ترتيب الروايات والمنطق الداخلي لهذا الكتاب يكشف عن طرح عام لمنهج الوصول إلى المعارف الدينية. وبالإضافة إلى بصائر الدرجات، نجد من بين أعماله كتاب (الردّ على الغلاة)، وكتاب (المناقب)، وكتاب (المثالب) من بين تراثه الكلامي أيضاً.

الشخصية البارزة الأخرى في هذه الطبقة، هو محمد بن يحيى العطار. وقد تمّ التعريف به بوصفه "كثير الرواية". وقد نقل أكثر الروايات عن أحمد بن محمد بن عيسى الأشعري. كما نقل الكثير من الروايات عن محمد بن يحيى بن عمران، ومحمد بن الحسن بن أبي الخطاب، وكذلك نقل في طرق نقل التراث المكتوب بواساطة الحميري والصفّار تراثاً متعدداً، وبطبيعة الحال فإنّ الراوي الوحيد لكتاب (بصائر الدرجات) للصفار، هو محمد بن يحيى العطار أيضاً. إنّ عدم روايته عن إبراهيم بن هاشم وأحمد البرقي ـ اللذين ستأتي الإشارة إلى تيارهما الفكري في هذه المقالة لاحقاً ـ يمكن أن يكون ذا مغزى، ويؤيّد تقابل الخط الفكري لأحمد بن محمد بن عيسى الأشعري مع الخطوط المقابلة. ولم ينقل له سوى كتاب (مقتل الحسين)، و(النوادر). بيد أنّ لرواياته في المصادر الروائية ـ ولا سيّما منها كتاب (الكافي) ـ ظهور خاص، وهي تشتمل على مختلف الأبواب الفقهية والاعتقادية.

وبعد هذه الطبقة، يرد ذكر أشهر شخصيات مدرسة قم، وهم: ابن الوليد، وابن بابويه، والشيخ الكليني. ومن بين هؤلاء يمكن اعتبار ابن الوليد وابن بابويه ضمن الخط الفكري لأحمد بن محمد بن عيسى الأشعري.

إنّ محمد بن الحسن بن أحمد بن الوليد، وإنْ لم يكن قمّياً في

الأصل[1]، إلا أنه يُعدّ في هذه المرحلة شيخ القمّيين، والخلف الصالح والممثل الفكري لخط سعد بن عبد الله الأشعري، وأحمد بن محمد بن عيسى الأشعري. وله أكثر الروايات عن سعد بن عبد الله، والصفّار، وأحمد بن إدريس، ومحمد بن يحيى العطار، والحسين بن الحسن بن أبان. وفي المقابل لم يرو أيّ رواية عن علي بن إبراهيم. فعلى الرغم من أن ابن الوليد في طبقة تلاميذ علي بن إبراهيم، وله طريق إليه في طرق الفهارس، وحتى في الموارد التي ينقل فيها ابن الوليد رواية عن إبراهيم بن هاشم، إنما يروي بواسطة سعد بن عبد الله أو غيره من مشايخه، وليس من طريق علي بن إبراهيم، الأمر الذي من شأنه أنْ يُشير إلى نوع من التقابل والاختلاف والانتماء إلى مسارين فكريين متفاوتين. ومن بين مؤلفاته (تفسير القرآن) وكتاب (الجامع)، ويبدو أنّه كان في مختلف أبواب الفقه. وقد وصلتنا تقارير تفيد أن الآراء الكلامية لابن الوليد كانت قريبة من آراء أحمد بن محمد بن عيسى الأشعري، ويبدو أنّه كان مثله في شدّة الحذر والاحتياط والتشدّد في قبول الأخبار. وإنّ انتقاء واستثناء الروايات في الكتب الواصلة إليه، يمثل نموذجاً من هذا التشدّد والاحتياط في التعاطي مع الروايات.

يمكن تتبّع آثار وآراء وأفكار ابن الوليد بوساطة تلميذه الشيخ الصدوق. فقد كان الشيخ الصدوق ـ في أكثر أفكاره ـ تابعاً لأستاذه ابن الوليد. إنّ هذا الأمر بالإضافة إلى بعض إشارات الشيخ الصدوق نفسه، يتم تأييده بالنظر إلى الحجم الكبير من روايات ابن الوليد في آثار الشيخ الصدوق. وأما عدم دخول ابن الوليد في حقل الكلام الدفاعي وإنتاج الآثار وتأليف الكتب في هذا الحقل، فيجب أنْ يكون معلولاً لحضوره في قم. وإنّ الشيخ الصدوق لم يدخل في هذه المواجهات والنزاعات

[١] انظر بشأن ابن الوليد: النجاشي، أحمد بن علي، رجال النجاشي، تحقيق: السيد موسى الشبيري الزنجاني، ص ٣٨٣، ١٤٠٧ هـ.

الخارجيـة إلا بسـبب هجرتـه إلى الـريّ، حيـث كانـت هنـاك ضرورة لدخولـه في حقـل الـكلام الدفاعـي، وأمـا ابـن الوليـد فلـم يكـن في مدينـة قـم يواجـه مثـل هـذا الفضـاء. ومـع ذلـك فـإنّ موقفـه في مواجهـة تيـار الغلـو الـذي كان عـلى أعتـاب الدخـول إلى قـم، كان مشـهوراً وذائـع الصيـت تتناقلـه الأفـواه ويجـري عـلى ألسـن النـاس، وإن نقـده لهـذا التيـار في حـدّ ذاتـه يُعـدّ نوعـاً مـن النشـاط الكلامـي، ويُعتـبر مـن خصائـص هـذا التيـار.

والشـخص الآخـر الـذي كان معـاصراً لابـن الوليـد، وكان إلى حـدّ مـا يشـاطره في التفكـير، وكان فاعـلاً ومؤثـراً في هـذه المرحلـة، فهـو والـد الشـيخ الصـدوق عـلي بـن بابويـه. كان أبـو الحسـن عـلي بـن الحسـين بـن مـوسى بـن بابويـه (م: 329 هــ) مـن كبـار الفقهـاء والمحدّثـين الشـيعة، ومرجعـاً في الأحـكام لأهـالي مدينـة قـم وضواحيهـا[1]. ويبـدو أنّـه كان إيـراني الأصـل، ولم يكـن مـن القبائـل العربيـة أو الأسر الأشـعرية الأصيلـة في قـم. وقـد حصـل ابـن بابويـه عـلى الفائـدة القصـوى مـن سـعد بـن عبـد اللـه الأشـعري. وبعـد سـعد كان عبـد اللـه بـن جعفـر الحمـيري، وعـلي بـن إبراهيـم، وأحمـد بـن إدريـس، ومحمـد بـن يحيـى العطـار، مـن أهـم مشـايخه في الروايـة والحديـث. وكـما يبـدو مـن الروايـات الواصلـة إلينـا منـه، فقـد كان لسـعد بـن عبـد اللـه الأشـعري الحـظ الأوفـر مـن رواياتـه، ويمكـن العثـور عـلى اتجاهـه الفكـري القريـب مـن ابـن الوليـد وسـائر تلاميـذ سـعد بـن عبـد اللـه أيضـاً. بيـد أنّ اهتمامـه بروايـات عـلي بـن إبراهيـم والخـط الفكـري لإبراهيـم بـن هاشـم، يجعلـه إلى حـدّ مـا مختلفـاً عـن ابـن الوليـد. كان عـلي بـن بابويـه كثـير التأليـف، حتـى ورد في بعـض التقاريـر أنـه قـد ألف مئتـي كتـاب[2]. ومن

[١] انظر: النجاشي، أحمد بن علي، رجال النجاشي، تحقيق: السيد موسى الشبيري الزنجاني، ص ٢٦١، ١٤٠٧ هـ؛ ابن النديم، محمد بن إسحاق، فهرست ابن النديم، إعداد: رضا تجدد، ص ٢٤٦، انتشارات أمير كبير، طهران، ١٣٦٦ هـ ش.

[٢] انظر: ابن النديم، محمد بن إسحاق، فهرست ابن النديم، ص ٢٤٦، ١٣٦٦ هـ ش.

بين آثاره في حقل الكلام كتاب (التوحيد)، وكتاب (الإمامة والتبصرة من الحيرة). ومن بين هذه الكتب يُشير كتاب (الإمامة والتبصرة من الحيرة) إلى اهتمامه بالتساؤلات والاحتياجات العقائدية لأبناء عصره. ولم يصلنا من آثاره سوى هذا الكتاب[1]. بيد أنّ هناك كمّ كبير من رواياته قد انعكس بشكل خاص في آثار نجله الشيخ الصدوق. لا توجد في كتب الفهارس شواهد عن دوره في نقل التراث المكتوب، ولكن يمكن لنا أنْ نحدس من طرق الشيخ الصدوق في (المشيخة) أنّ علي بن بابويه، قد روى قسماً كبيراً من التراث المكتوب في الكوفة وقم. وقد كان لابن بابويه مناظرات ومواجهات مع بعض الأشخاص من أصحاب العقائد الفاسدة أيضاً، ومن بين ذلك يمكن الإشارة إلى مواجهته مع الحلاج[2]، ومناظرته مع محمد بن مقاتل الرازي[3].

وقد واصل الشيخ الصدوق هذا الاتجاه الفكري بعد ابن الوليد وبعد والده علي بن بابويه. وبطبيعة الحال فإنّ الشيخ الصدوق قد ابتعد عن هذا الاتجاه الفكري إلى حدّ ما بفعل تأثره بالاتجاهات الفكرية الأخرى، ولكن يمكن في المجموع تقييم خطه الفكري في مسار الاتجاه الفكري لأحمد بن محمد بن عيسى الأشعري. لقد سبق أنْ أشرنا إلى الاتجاه والجهود الكلامية للشيخ الصدوق، وأما هنا فسوف نكتفي بالتأكيد على هذه النقطة، وهي أنّ دراسة أفكار وتوجّهات الشخصيات المذكورة من أحمد بن محمد بن عيسى الأشعري في نقطة بداية مدرسة

[١] وبطبيعة الحال هناك من يرى أن كتاب (فقه الرضا) هو ذات كتاب (الشرائع) لعلي بن بابويه، وكذلك النسخة المنسوبة إلى الشيخ الصدوق باسم (مصادقة الإخوان)، قيل إنها هي كتاب (الإخوان) لابن بابويه أيضاً.

[٢] انظر: الشيخ الطوسي، محمد بن الحسن، فهرست كتب الشيعة، إعداد: السيد عبد العزيز الطباطبائي، ص ٢٤٧، ١٤٢٠ هـ.

[٣] انظر: الأفندي، الميرزا عبد الله، رياض العلماء وحياض الفضلاء، إعداد: السيد محمود المرعشي، ج ٦، ص ٤، مكتبة آية الله المرعشي النجفي، قم المقدسة، ١٤٠٣ هـ.



قـم، إلى الشـيخ الصـدوق ـ الـذي يقـع في نهايـة النشـاط الفكـري لمدرسـة قــم ـ ترســم لنــا خطــاً فكريــاً مترابــط الحلقــات. في هــذا التيــار وإنْ كان المحدّثـون / المتكلمـون يعملـون عـلى أسـاس الأسـلوب النقـلي / الـروائي، إلا أنّهـم يتمتعـون بخصائـص المتكلمـين، ويقدّمـون جهـوداً كلاميـة جديـرة بالملاحظـة.

الاتجاه الفكري لإبراهيم بن هاشم

بالإضافـة إلى هـذا الاتجـاه الفكـري ـ الـذي ربمـا يكـون هـو الاتجـاه الأهـم والأكـثر تأثـيراً في قـم، وكان لـه الكثـير مـن الأتبـاع والأنصـار في كل جيــل ـ يمكــن التعريــف باتجاهــات فكريــة أخــرى أيضــاً، وهــي تختلــف في بعـض الجهـات عـن الاتجـاه الفكـري لأحمـد بـن محمـد بـن عيـسى الأشـعري.

وإنّ مـن بـين تلـك الاتجاهـات الفكريـة الموازيـة في نشـاطها للاتجـاه الفكـري لأحمـد بـن محمـد بـن عيـسى الأشـعري في قـم ـ وليـس عـلى تلـك السـعة بطبيعـة الحـال ـ هـو الاتجـاه الـذي تسـلل إلى قـم بوسـاطة إبراهيـم بـن هاشـم. لقـد كان أبـو إسـحاق إبراهيـم بـن هاشـم القمّـي كـوفي المنشـأ، وقـد سـبق لـه أن ترعـرع في الكوفـة[1]، ولكنـه اشـتهر لاحقـاً بـ "القمـي" بسـبب إقامتـه وسـكناه في مدينـة قـم، والـدور البالـغ الأهميـة الـذي لعبـه في انتقــال الحديــث إلى هــذه المدينــة. لقــد ســبق لإبراهيــم بــن هاشــم أنْ تــربىّ في مدرســة الكوفــة الروائيــة، وأخــذ العلــم مــن كبــار المحدّثــين في ذلـك العـصر في كل مـن الكوفـة وبغـداد، ونقـل تراثـاً كبـيراً ـ يمكـن اعتبـاره هـو الـتراث الـروائي لمدينـة الكوفـة، ويشـتمل عـلى حجـم كبـير مـن الـتراث

[١] انظر: النجاشي، أحمد بن علي، رجال النجاشي، تحقيق: السيد موسى الشبيري الزنجاني، ص ١٦، ١٤٠٧ هـ؛ انظر: الشيخ الطوسي، محمد بن الحسن، فهرست كتب الشيعة، إعداد: السيد عبد العزيز الطباطبائي، ص ١١، ١٤٢٠ هـ.

الـروائي ونسـخ متعـددة مـن كتـب مشـايخ الكوفـة ـ إلى مدينـة قـم. ويقـال إنه كان أول شـخص ينـشر حديـث الكوفيـين في قـم[1].

وقـد بلـغ عـدد مشـايخ إبراهيـم بـن هاشـم في مدرسـة الكوفـة الروائيـة مئـة وسـتين شـيخاً[2]. وقـد روى جميـع كتـب وروايـات بعـض مشـايخه الكبـار، مـن أمثـال: محمـد بـن أبي عمـير[3]، ونعلـم أنّ ابـن أبي عمـير كان مـن أكـبر المحدّثـين المتكلمـين في المدرسـة الكلاميـة في الكوفـة، الـذي كان يجالـس مشـاهير المتكلمـين في الكوفـة، مـن أمثـال: هشـام بـن الحكـم، وهشـام بـن سـالم لفـترة طويلـة، بـل ودرس عـلى يدهـم أيضـاً[4].

ليـس هنـاك أدلـة أو مـؤشرات واضحـة تـدل عـلى انتـماء إبراهيـم بـن هاشـم إلى تيـار المتكلمـين في الكوفـة، ولكـنْ لا شـك في أنّـه مـن أهـم وسـائط انتقـال أفـكار المدرسـة الكلاميـة لهشـام بـن الحكـم، إلى مدينـة قـم. إن الكثـير مـن روايـات ومناظراتـه هشـام بـن الحكـم قـد انتقلـت إلى قـم مـن طريـق إبراهيـم بـن هاشـم. وعـلاوة عـلى ذلـك فقـد تـمّ التعريـف بـه بوصفـه تلميـذاً ليونـس بـن عبـد الرحمـن ـ وهـو مـن كبـار متكلمـي الكوفـة وكان تلميـذاً لهشـام بـن الحكـم[5] ـ وكان إبراهيـم بـن هاشـم واسـطة في انتقـال

---

[١] انظر: النجاشي، أحمد بن علي، رجال النجاشي، تحقيق: السيد موسى الشبيري الزنجاني، ص ١٦، ١٤٠٧ هـ.

[٢] انظر: الموسوي الخوئي، السيد أبو القاسم، معجم رجال الحديث، ج ١، ص ٣١٧، مركز نشر آثار الشيعة، قم، ١٤١٣ هـ.

[٣] انظر: النجاشي، أحمد بن علي، رجال النجاشي، تحقيق: السيد موسى الشبيري الزنجاني، ص ٣٢٧، ١٤٠٧ هـ؛ انظر: الشيخ الطوسي، محمد بن الحسن، فهرست كتب الشيعة، إعداد: السيد عبد العزيز الطباطبائي، ص ٤٠٥، ١٤٢٠ هـ.

[٤] انظر: الشيخ الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي، ج ٢، ص ٣٥٥، ١٤٢٩ هـ.

[٥] انظر: النجاشي، أحمد بن علي، رجال النجاشي، تحقيق: السيد موسى الشبيري الزنجاني، ص ١٦، ١٤٠٧ هـ.

تـراث وأفـكار يونـس بـن عبـد الرحمـن إلى قـم.

وبعـد إبراهيـم بـن هاشـم، يُعـدّ نجلـه عـلي بـن إبراهيـم الشـخصية البـارزة الأخـرى في الطبقـة الثانيـة مـن المحدّثـين في قـم، مـن طبقـة سـعد بـن عبـد اللـه والصفّـار، ويبـدو أنّـه ينتمـي إلى الاتجـاه الفكـري لإبراهيـم بـن هاشـم. وعـلى الرغـم مـن نقـل عـلي بـن إبراهيـم الكثـير مـن الروايـات عـن سـائر المشـايخ الكبـار في مدينـة قـم، مـن أمثـال: أحمـد بـن محمـد بـن عيـسى الأشـعري، وأحمـد بـن محمـد بـن خالـد البرقـي، ومحمـد بـن عيـسى بـن عبيـد أيضـاً، يمكـن اعتبـاره وارثـاً لـتراث أبيـه الـذي روى جميـع الـتراث الـذي تركـه إبراهيـم بـن هاشـم. وكان عـلي بـن إبراهيـم يـروي مـن طريـق أبيه ومحمـد بـن عيـسى بـن عبيـد، تـراث يونـس بـن عبـد الرحمـن وهشـام بـن الحكـم، وكان هـو بنفسـه يميـل إلى أفـكار مدرسـة هشـام بـن الحكـم. وقـد ألـف في هـذا الإطـار رسـالة تحـت عنـوان (رسـالة في معنـى هشـام ويونـس). ونعلـم جيـداً أنّ نظريـة المعنـى عنـد هشـام بـن الحكـم كانـت تمثّـل واحـدة مـن أهـم نظرياتـه في إطـار حـلّ المسـائل الإلهيـة[1]، التـي كانـت تتعـرّض إلى النقـد في الكوفـة، ويبـدو أن عـلي بـن إبراهيـم قـد تصـدّى للدفـاع عـن هـذه النظريـة. وبطبيعـة الحـال فـإن هـذا الكتـاب قـد تعـرّض للنقـد مـن قبـل سـعد بـن عبـد اللـه[2]. إنّ هـذا الكتـاب لعـلي بـن إبراهيـم ونقـده مـن قبـل سـعد بـن عبـد اللـه الأشـعري ـ بالإضافـة إلى الانتـماء الكلامـي لعـلي بـن إبراهيـم للخـط الفكـري لهشـام بـن الحكـم ـ يثبـت انتشـار هـذا النـوع مـن المسـائل الكلاميـة بـين مشـايخ قـم. ومـن بـين الآثـار الكلاميـة الأخـرى لعـلي بـن

---

[١] انظر: الأشعري، أبو الحسن علي بن إسماعيل، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تصحيح: محمد محيي الدين عبد الحميد، ج ٢، ص ٥٢، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٣٦٩ هـ.

[٢] انظر: النجاشي، أحمد بن علي، رجال النجاشي، تحقيق: السيد موسى الشبيري الزنجاني، ص ١٧٧، ١٤٠٧ هـ.

إبراهيم، يمكن لنا أن نذكر كتاب (التوحيد والشرك)، وكتاب (الأنبياء)، وكتاب (فضائل أمير المؤمنين عليه السلام). وبطبيعة الحال فإن تفسيره زاخر بالروايات الاعتقادية، ولا سيّما منها ما يرتبط بحقل المسائل المرتبطة بالإمامة. وفي المجموع فإن اهتمام علي بن إبراهيم بالتراث الفكري لهشام بن الحكم ويونس بن عبد الرحمن، ونقله لمناظراتهما وتراثهما، يضعه في اتجاه كلامي مختلف عن الاتجاه الكلامي لأحمد بن محمد بن عيسى الأشعري. وإن عدم نقله عن ابن الوليد ـ على ما سبقت الإشارة إلى ذلك، وتقابل سعد بن عبد الله معه ـ يؤيّد هذا الاختلاف في الاتجاهين.

وبعد علي بن إبراهيم، يمكن عدُّ أبي جعفر محمد بن يعقوب الكليني، وارثاً لهذا الاتجاه الفكري[1]. وقد سبق أنْ تحدّثنا بشأن الشيخ الكليني واتجاهه الكلامي. وعلى الرغم من انتماء الشيخ الكليني ـ مثل سائر مشايخ قم ـ إلى تيار المحدّثين / المتكلمين، فإنّ ارتباطه الفكري بتيار أحمد بن محمد بن عيسى ـ الذين كان هو الاتجاه الفكري الأكثر تأصلاً في مدينة قم ـ قليل. إنّ دراسة أسانيد كتاب الكافي، تثبت أن الشيخ الكليني ـ خلافاً لابن الوليد وابن بابويه ـ كان متأثراً بعلي بن إبراهيم والاتجاه الفكري لإبراهيم بن هاشم بشكل أكبر، وفي المقابل كانت استفادته من تراث سعد بن عبد الله الأشعري قليلة جداً. إن اسناد الكافي يحكي عن أنّ ما يقرب من ثلث رواياته قد رويت من طريق علي بن إبراهيم. وعلى الرغم من أنّ الشيخ الكليني قد روى عن سائر الاتجاهات الفكرية في مدينة قم والري، فإنّ دراسة الأسانيد والمضامين المنقولة في الكافي، تشير إلى قربه الفكري من علي بن

[١] انظر في هذا الشأن: رضائي، محمد جعفر، «امتداد جريان فكري هشام بن حكم تا مدرسه كلامي بغداد» (امتداد التيار الفكري لهشام بن الحكم إلى المدرسة الكلامية في بغداد)، مجلة: نقد و نظر، العدد: ٦٥، ص ٣١، عام ١٣٩١ هـ ش. (مصدر فارسي).

إبراهيـم، ومـن طريقـه إلى تيـار المتكلمـين في الكوفـة.

الاتجاه الفكري لمحمد بن خالد البرقي

بالإضافـة إلى الاتجـاه الفكـري لأحمـد بـن محمـد بـن عيسى الأشـعري، وإبراهيـم بـن هاشـم، ربمـا أمكـن عـدّ محمـد بـن خالـد البرقـي وابنـه أحمـد بدايـة منهـج فكـري آخـر في قـم، يمتـاز مـن تيـار أحمـد بـن محمـد بـن عيـسى الأشـعري، في أسـلوب الروايـة والارتبـاط مـع التيـارات الفكريـة الأخـرى في الغالـب. إنّ الصفـة المشـتركة بـين هـذا الأب ونجلـه، تكمـن في النقـل عـن الضعفـاء والمجاهيـل، والاعتـماد عـلى الأخبـار المرسـلة. وربـما كان الارتبـاط الـروائي مـع بعـض الـرواة المتهمـين بالغلـوّ يـأتي في هـذا السـياق أيضـاً. وعـلى الرغـم مـن ذلـك فـإنّ معتقـدات هـذا التيـار الفكـري في بعـض المسـائل الكلاميـة لم تكـن تختلـف كثـيراً عـن تيـار أحمـد بـن محمـد بـن عيـسى الأشـعري، وفي الطبقـات اللاحقـة كان هنـاك الكثـير مـن الـرواة المشـتركين بـين هذيـن التياريـن.

كان محمـد بـن خالـد البرقـي[1] ـ مـن أصحـاب الإمـام الكاظـم عليه السلام، والإمـام الرضـا عليه السلام، والإمـام الجـواد عليه السلام ـ مـن وسـائط انتقـال تـراث الكوفة إلى قـم. يعـود نسـبه إلى برقـة رود مـن المناطـق الواقعـة في ضواحـي مدينـة قـم[2]. وقـد عمـد النجـاشي إلى التعريـف بـه بوصفـه أديبـاً وعالمـاً بأخبـار

[١] انظر: النجاشي، أحمد بن علي، رجال النجاشي، تحقيق: السيد موسى الشبيري الزنجاني، ص ٣٣٥، ١٤٠٧ هـ؛ الشيخ الطوسي، محمد بن الحسن، اختيار معرفة الرجال، إعداد: السيد مهدي الرجائي، ص ٦٤٠، مؤسسة آل البيت، قم، ١٣٦٣ هـ ش؛ الشيخ الطوسي، محمد بن الحسن، الرجال، ص ٣٤٣ ـ ٣٦٣، وص ٣٧٧، انتشارات الحيدرية، النجف الأشرف، ١٣٨١ هـ؛ ابن الغضائري، أحمد بن الحسين، الرجال، تحقيق: السيد محمد رضا الحسيني الجلالي، ص ٩٣، دار الحديث، قم، ١٤٢٢ هـ؛ البرقي، أحمد بن محمد، طبقات الرجال، ص ٥٠، وص ٥٤، وص ٥٥، ١٣٤٢ هـ ش.

[٢] انظر: النجاشي، أحمد بن علي، رجال النجاشي، تحقيق: السيد موسى الشبيري الزنجاني،=

العـرب وعلومهـم، وذكـر لـه بعـض الكتـب ولا سـيّما في تاريـخ العـرب[1]، وقـد رواهـا نجلـه أحمـد، وأحمـد بـن محمـد بـن عيـسى الأشـعري[2]. ومـن بـين آثـاره الكلاميـة كتـاب في علـم اللـه. إنّ البرقـي بالإضافـة إلى مؤلفاتـه، قـام مـن خـلال سـفره إلى الكوفـة بنقـل جـزء مـن تراثهـا الـروائي إلى مدينـة قـم. وربمـا كان هـو أول شـخص يعمـل عـلى نقـل هـذا الحجـم مـن تـراث الكوفـة إلى قـم. وطبقـاً لتقريـر الشـيخ الطـوسي، فـإنّ محمـد بـن خالـد البرقـي قـد روى مـا يقـرب مـن خمسـين كتابـاً، أكثرهـا عـن مشـايخ الكوفـة. وقـد ذكـر النجـاشي بـدوره اسـم محمـد بـن خالـد في 38 طريقـاً. ومـن بـين هـذه الروايـات ـ وأكثرهـا مـن طريـق نجلـه أحمـد البرقـي وأحمـد بـن محمـد بـن عيـسى الأشـعري ـ هنـاك الكثـير منهـا يتعلـق بالأبحـاث الكلاميـة، وعـن تيـار المحدثـين / المتكلمـين.

وقـد كان لنجلـه أبي جعفـر أحمـد بـن محمـد بـن خالـد البرقـي ـ بـدوره ـ دور في هـذا الانتقـال. وهـو مـن أصحـاب الإمـام الجـواد عليه السلام، والإمـام الهـادي عليه السلام. وقـد ذكـروا أنّ تاريـخ وفاتـه كان في عـام 274 أو 280 للهجـرة[3]. وبطبيعـة الحـال فقـد ـ كان مثـل أبيـه ـ يـروي عـن الضعـاف، ويعتمـد عـلى الأخبـار المرسـلة، ولهـذا السـبب فقـد ورد الطعـن فيـه وتضعيفـه مـن قبـل

=ص ٣٣٥، ١٤٠٧ هـ.

[١] لقد تحدّث النجاشي عن هذه الكتب، وهي: كتاب العلل، وكتاب في علم الباري، وكتاب الخطب. وقد ذكر له الشيخ الطوسي كتاباً بعنوان النوادر.

[٢] انظر: النجاشي، أحمد بن علي، رجال النجاشي، تحقيق: السيد موسى الشبيري الزنجاني، ص ٣٣٥، ١٤٠٧ هـ؛ الشيخ الطوسي، محمد بن الحسن، فهرست كتب الشيعة، إعداد: السيد عبد العزيز الطباطبائي، ص ٤٦٠، ١٤٢٠ هـ.

[٣] انظر: النجاشي، أحمد بن علي، رجال النجاشي، تحقيق: السيد موسى الشبيري الزنجاني، ص ٧٧، ١٤٠٧ هـ.

بعـض المشـايخ[1]. وهـو لم يكتـف بمجـرّد نقـل وروايـة الـتراث الـذي جـاء بـه والـده مـن الكوفـة إلى قـم، وقـام بنشره في هـذه المدينـة فقـط، بـل عمـد مـن خـلال السـفر إلى الكوفـة وبغـداد إلى الاسـتماع إلى قسـم مـن تـراث الكوفـة مـن مشـايخ الحديـث، ونقلـه بنفسـه إلى قـم. وقـد كان لأحمـد البرقي بـدوره العديـد مـن الكتـب، وقـد عُرفـت مجموعـة منهـا بعنـوان (المحاسـن). وفي الأجـزاء الواصلـة إلينـا مـن هـذا الكتـاب، يمكـن لنـا أن نقـف عـلى اهتمامـه بالعقـل وبعـض الأبحـاث الكلاميـة، عـلى طريقـة المحدّثـين / المتكلمـين[2].

وبعـد أحمـد البرقـي، كان عـلي بـن الحسـين السـعدآبادي وارث هـذا التيـار الفكـري. ويبـدو أنّـه كان يـروي مجـرّد تـراث أحمـد بـن محمـد بـن خالـد فقـط، وقـد ورد ذكـر اسـمه في طـرق الفهـارس، وتـمّ ذكـره في إسـناد الروايـات بعـد اسـم أحمـد بـن محمـد بـن خالـد أيضـاً. وإنّ رواياتـه الكلاميـة مبثوثـة في آثـار الشـيخ الصـدوق والشـيخ الكلينـي.

وكان محمـد بـن أبي القاسـم عبيـد اللـه عمـران الجنـابي المعـروف بــ "ماجيلويـه" مـن رواة هـذه الطبقـة أيضـاً. وكان صهـر أحمـد البرقـي وتلميـذه، ومـن أهـم حلقـات الاتصـال ونقـل تـراث أبي سـمينة بطبيعـة الحـال[3]. وقـد ورد تقريـر بآثـاره في مختلـف الموضوعـات أيضـاً.

---

[١] انظر: النجاشي، أحمد بن علي، رجال النجاشي، ص ٧٦، ١٤٠٧ هـ؛ الشيخ الطوسي، محمد بن الحسن، فهرست كتب الشيعة، إعداد: السيد عبد العزيز الطباطبائي، ص ٥٢، ١٤٢٠ هـ؛ ابن الغضائري، الرجال، أحمد بن الحسين، الرجال، تحقيق: السيد محمد رضا الحسيني الجلالي، ص ٣٩، ١٤٢٢ هـ.

[٢] انظر: البرقي، أحمد بن محمد، تصحيح: جلال الدين المحدّث، المحاسن، دار الكتب الإسلامية، قم، ١٣٧١ هـ؛ وانظر أيضاً: كتاب (الصفوة والنور والرحمة)، وكتاب (مصابيح الظُلَم).

[٣] انظر: الشيخ الطوسي، محمد بن الحسن، فهرست كتب الشيعة، إعداد: السيد عبد العزيز الطباطبائي، ص ٤١٢، ١٤٢٠ هـ.

الاتجاه الفكري للمتهمين بالغلوّ

إنّ الاتجاه الفكري الآخر الذي كان له دور في نقطة تبلور هذه المدرسة وانتقال تراث الكوفة ـ وربما اكتسب بعض الاختلافات عن سائر الخطوط الفكرية داخل المدرسة ـ هو التيار الذي اتهمه بعض مشايخ قم بالغلوّ. على الرغم من تأثير وتحوّل هذا الخط الفكري إلى تيار فعّال في قم يحتاج إلى المزيد من الدراسات، ويمكن القبول بالحضور الفكري لهذا التيار في بداية تأسيس هذه المدرسة وتأثيره الإجمالي.

وكان أبو جعفر محمد بن علي بن إبراهيم بن موسى الصيرفي الملقّب (أو المكنى) بـ "أبي سمينة" من الذين قاموا في هذه المرحلة بنقل قسم من تراث الكوفة إلى قم[1]. وهو رجل كوفي، وقد ورد ذكر اسمه في جملة أصحاب الإمام الرضا عليه السلام[2]. وقد حكم جميع الرجاليين بضعفه وفساد عقيدته. وقد كان لأبي سمينة الكثير من الكتب، وقيل: إن كتبه (في العدد) مثل كتب حسين بن سعيد[3]. وقد ذكر النجاشي أسماء خمسة من كتبه، وهي: كتاب (الدلائل)، وكتاب (الوصايا)، كتاب (العتق)، وكتاب (تفسير عمّ يتساءلون)، وكتاب (الآداب). وقد عمد أبو سمينة ـ بالإضافة إلى كتبه ـ إلى نقل قسم من تراث مشايخ الكوفة إلى قم[4].

[١] انظر: النجاشي، أحمد بن علي، رجال النجاشي، ص ٣٣٢، ١٤٠٧ هـ؛ الشيخ الطوسي، محمد بن الحسن، فهرست كتب الشيعة، إعداد: السيد عبد العزيز الطباطبائي، ص ٤١٢، ١٤٢٠ هـ.

[٢] انظر: الشيخ الطوسي، محمد بن الحسن، فهرست كتب الشيعة، إعداد: السيد عبد العزيز الطباطبائي، ص ٣١٤، ١٤٢٠ هـ.

[٣] انظر: المصدر أعلاه.

[٤] لقد ورد ذكر اسمه في ثلاثة عشر طريقاً من طرق النجاشي إلى تراث الرواة الكوفيين، وقد=

لقـد كان أبـو سـمينة قبـل مجيئـه إلى مدينـة قـم، متهـماً في الكوفـة بالغلـوّ والكـذب. وقـد وصـل إلى قـم ونـزل لمـدّة مـن الزمـن ضيفـاً عـلى أحمـد بـن محمـد بـن عيسى الأشعري، حتـى اشـتهر في قـم بالغلـوّ أيضـاً، فقـام أحمـد بـن محمـد بطـرده مـن قـم[1]. إن اتهـام أبي سـمينة بالغلـوّ يُشـير إلى اهتمامـه بالأبحـاث العقائديـة. وفي مـدّة أقامتـه في قـم، اسـتمع بعـض مشـايخ قـم إلى كتبـه ورواياتـه. ومـن بـين أهـم الأشـخاص الذيـن رووا عنـه: أحمـد بـن محمـد بـن خالـد البرقـي، ومحمـد بـن أبي القاسـم ماجيلويـه. لقـد عمـد مشـايخ قـم إلى روايـة كتبـه وأحاديـث التـي تخلـو مـن الغلـوّ والتخليـط أو تلـك التـي انفـرد فيهـا[2]؛ بحيـث وردت في كتـاب الـكافي 282 روايـة مـن طريـق أبي سـمينة.

وكان أبـو جعفـر بـن أورمـة القمّـي مـن رواة تـراث الكوفـة في مدينـة قـم أيضـاً. وقـد عُـدّ في عـداد أصحـاب الإمـام الرضـا [3]عليه السلام، كـما أدرك إمامـة الإمـام الهـادي عليه السلام أيضـاً[4]. وقـد تـمّ اتهـام ابـن أورمـة بالغلـوّ مـن قبـل القمّيـين، حتـى أنهـم عقـدوا العـزم عـلى قتلـه[5]. وقـد أدّى هـذا الاتهـام في

=روى عنه الشيخ الطوسي في خمسة طرق بواسطته.

[١] انظر: الشيخ الطوسي، محمد بن الحسن، فهرست كتب الشيعة، إعداد: السيد عبد العزيز الطباطبائي، ص ٣٣٢، ١٤٢٠ هـ؛ ابن الغضائري، الرجال، أحمد بن الحسين، الرجال، تحقيق: السيد محمد رضا الحسيني الجلالي، ص ٩٤، ١٤٢٢ هـ.

[٢] انظر: الشيخ الطوسي، محمد بن الحسن، فهرست كتب الشيعة، إعداد: السيد عبد العزيز الطباطبائي، ص ٤١٢، ١٤٢٠ هـ.

[٣] انظر: الشيخ الطوسي، محمد بن الحسن، الرجال، ص ٣٦٧، ١٣٨١ هـ.

[٤] وبذلك يكون من أصحاب الإمام محمد الجواد (عليه السلام) أو أدرك زمانه ـ في الحد الأدنى ـ أيضاً. (المعرّب).

[٥] وقد تحدّث النجاشي عن هذا الأمر، بقوله: «محمد بن أورمة أبو جعفر القمّي، ذكره القميون وغمزوا عليه ورموه بالغلوّ، حتى دسّ عليه من يفتك به، فوجده يصلي من أول الليل إلى آخره؛ فتوقفوا عنه». وقد تحدّث ابن الغضائري عن ذلك بقوله: «وقد حدّثني الحسن=

الطبقـات اللاحقـة بأشـخاص مـن أمثـال ابـن الوليـد والشـيخ الصـدوق إلى الانتقـاء مـن بـين الروايـات، واسـتثناء رواياتـه ورفـض مـا انفـرد بروايتـه[1]. وربمـا لذلـك عـلى الرغـم مـن تأليفـه العديـد مـن الكتـب، لم يصـل إلينـا سـوى القليـل مـن الروايـات المنقولـة عنـه[2]. وقـد وردت هـذه المجموعـة مـن روايـات ابـن أورمـة في الغالـب في آثـار الشـيخ الكلينـي والشـيخ الصـدوق. والملفـت للانتبـاه أنّ ابـن أورمـة نفسـه قـد ألّـف كتابـاً في الـردّ عـلى الغـلاة. ومـن بـين مؤلفاتـه الأخـرى في حقـل الـكلام، كتـاب (مـال نـزل في القـرآن في أمـير المؤمنـين)، وكتـاب (المناقـب)، وكتـاب (المثالـب).

وكان أبـو سـعيد سـهل بـن زيـاد الآدمـي ـ وهـو مـن أصحـاب الإمـام محمـد الجـواد عليه السلام، والإمـام عـلي الهـادي عليه السلام، والإمـام الحسـن العسـكري عليه السلام ـ مـن الأشـخاص الذيـن أسـهموا في انتقـال الـتراث المكتـوب مـن الكوفـة إلى قـم، بيـد أن حضـوره في قـم لم يسـتمرّ طويـلاً؛ إذ تـمّ اتهامـه مـن قبـل أحمـد بـن محمـد بـن عيـسى الأشـعري بالغلـوّ والكـذب، وعمـد إلى إخراجـه مـن مدينـة قـم[3]. إنّ سـهل بـن زيـاد بعـد إخراجـه مـن قـد، كان لـه نشـاط روائي في الـريّ، وقـد انتقـل قسـم كبـير مـن تراثـه الـروائي إلى الشـيخ الكلينـي بوسـاطة رواة حديثـه، وقـد تـمّ تدوينهـا لتصـل إلينـا عـبر كتـاب

=بن محمد بن بندار القمّي ـ رحمه الله ـ قال: سمعت مشايخي يقولون: إن محمد بن أورمة لما طعن عليه بالغلوّ (اتفقت) الأشاعرة ليقتلوه، فوجدوه يُصلي الليل من أوله إلى آخره ليالي عديدة، فتوقفوا عن اعتقادهم».

[١] انظر: النجاشي، أحمد بن علي، رجال النجاشي، ص ٣٢٩، ١٤٠٧ هـ؛ الشيخ الطوسي، محمد بن الحسن، فهرست كتب الشيعة، إعداد: السيد عبد العزيز الطباطبائي، ص ٢٢٠، ١٤٢٠ هـ.

[٢] في المجموع لا يتجاوز عدد الروايات المنقولة عنه الخمسين رواية

[٣] انظر: النجاشي، أحمد بن علي، رجال النجاشي، ص ١٨٥، ١٤٠٧ هـ؛ ابن الغضائري، الرجال، أحمد بن الحسين، الرجال، تحقيق: السيد محمد رضا الحسيني الجلالي، ص ٦٦، ١٤٢٢ هـ.

الكافي. إنّ مجموع الروايات الواصلة عن سهل بن زياد، تثبت اهتمامه بحقل العقائد والأبحاث الكلامية. وقد ألّف في موضوع الإلهيات كتاب (التوحيد) وكان هذا الكتاب مشهوراً بين الأصحاب من الإمامية، ورووا عنه كثيراً[1].

وكان حسين بن عبيد الله المحرّر بدوره من أصحاب الإمام الهادي عليه السلام، ومن الرواة المثيرين للجدل في قم. وقد اتهمه أحمد بن محمد بن عيسى الأشعري بالغلوّ أيضاً وأخرجه من قم[2]. وقد ورد ذكر اتهامه بالغلوّ في جميع المصادر، بيد أنّ النجاشي ـ يشير في الوقت نفسه ـ إلى أنّ كتبه صحيحة الحديث[3]. ومن بين آثاره الكلامية التي رواها عنه ـ في الغالب ـ محمد بن يحيى العطار، كتاب (الإيمان)، وكتاب (التوحيد)، وكتاب (الإمامة).

بالإضافة إلى هؤلاء الأشخاص الذين كانوا وسطاء في انتقال التراث الروائي من الكوفة إلى قم، كان هناك شخصيات أخرى مارست في مدينة قم نشاطاً كلامياً في هذه الزمنية، ولكننا ـ بسبب المعلومات الشحيحة المتوفّرة عنهم ـ لا نستطيع أنْ ننسبهم إلى واحد من الاتجاهات الفكرية المذكورة. ولكن مع ذلك فإنّ اتجاههم نحو التيار الروائي الكلامي من الوضوح بحيث لا يمكن إنكاره، وهذا الأمر يكفي لتحقيق غايتنا المتمثلة في إثبات وجود مدرسة كلامية في قم. ومن بين هؤلاء الأشخاص أحمد بن أبي زاهر الأشعري القمّي. وهو من الشخصيات البارزة والمعروفة في مدينة قم، وكان معاصراً لحلقات انتقال التراث الروائي للكوفة، من أمثال أحمد بن محمد بن عيسى. وعلى الرغم من

[١] انظر: النجاشي، أحمد بن علي، رجال النجاشي، ص ١٨٥، ١٤٠٧ هـ.

[٢] انظر: الكشي، رجال الكشي، ج ٢، ص ٧٩٩.

[٣] انظر: النجاشي، أحمد بن علي، رجال النجاشي، ص ٤٢، ١٤٠٧ هـ.

تشكيك علماء الرجال في إتقان رواياته[1]، فإن بعض كبار المحدثين في قم، من أمثال أحمد بن إدريس، ومحمد بن يحيى العطار قد أخذوا عنه الحديث إلى الحد الذي تمّ معه التعريف بمحمد بن يحيى العطار بوصفه من خاصّة أصحاب أحمد بن أبي زاهر. إنّ أحمد بن أبي زاهر كما يبدو من عناوين مؤلفاته كان يحمل هواجس كلامية، وقد ألّف الكتب في أهم العناوين الكلامية موضع البحث والاختلاف. ومن بين آثاره كتاب (البداء)، وكتاب (صفة الرسل والأنبياء والصالحين)، وكتاب (الجبر والتفويض)، وكتاب (ما يفعل الناس حين يفقدون الإمام). وأما الروايات الواصلة عنه فهي غالباً ما تخصّ حقل الإمامة، وقد تمّ نقلها في كتاب (بصائر الدرجات) للصفار، وبعضها أيضاً في كتاب (الكافي) من طريق محمد بن يحيى العطار. إنّ صلة العطار الوثيقة به يمكن أن تبيّن توجهاته الفكرية إلى حدّ ما.

وكان محمد بن (أبي) إسحاق القمّي، بدوره راوياً آخر، وقد تمّ التعريف به بوصفه من أصحاب الإمام الجواد عليه السلام، وكان له مؤلفات في الكلام، وقد رواها عنه أحمد بن محمد بن خالد[2].

أفول المدرسة الكلامية في قم

في النصف الثاني من القرن الرابع للهجرة ـ وبالتزامن مع ارتفاع شأن الكلام العقلي في بغداد، وانتقال التراث الفكري للإمامية إلى هذه الحاضرة الفكرية ـ أخذت مدرسة قم تفقد رونقها وبريقها بالتدريج. وتفاقمت هذه المسألة على نحو خاص بالنظر إلى التقابل والتضاد الذي اكتسبته مدرسة بغداد من الناحية المنهجية والأسلوبية في مواجهة مدرسة

[١] انظر: المصدر أعلاه، ص ٨٨.

[٢] انظر: الشيخ الطوسي، محمد بن الحسن، فهرست كتب الشيعة، إعداد: السيد عبد العزيز الطباطبائي، ص ٤٣٧، ١٤٢٠ هـ.



قـم. إنّ اتسـاع رقعـة الـكلام العقـلي في بغـداد، وارتفـاع حـدّة الاعتراضـات في مدرسـة بغـداد عـلى المدرسـة الفكريـة في قـم مـن جهـة، وزيـادة المواجهـات الخارجيـة في دولـة آل بويـه ـ التـي كانـت بحاجـة أكـثر إلى الحـوار مـن خارج النـص والعقـل ـ مـن جهـة أخـرى؛ مهّـد الأرضيـة إلى أفـول مدرسـة قـم، ولم نعـد بعـد الشـيخ الصـدوق ـ الـذي مثّـل نقطـة الـذروة في هـذه المدرسـة الفكريـة ـ نشـهد تيـاراً كلامياً متواصـل الحلقـات في قـم، وهكـذا يمكـن لنـا أن نعـدّ رحيـل الشـيخ الصـدوق نهايـة لنشـاط مدرسـة قـم.

بيـد أنّ الـذي يضفـي عـلى مدرسـة قـم أهميـة مضاعفـة، هـو أنّهـا قـد تمكنـت مـن إيجـاد تيـار تاريخـي لـه أنصـاره في مختلـف مراحـل تاريـخ التفكـير الإمامـي. مـن ذلـك أنّ تيـار المحدّثـين / المتكلمـين وإنْ كان يمتـدّ بجـذوره في الكوفـة، إلا أنـه لم يتحـوّل إلى نظـام معـرفي إلا في مدينـة قـم، وقـدّم خطّـة ومنهجـاً لأخـذ المعـارف الدينيـة، وعـلى أساسـه تـمّ إبـداع الجوامـع والمصـادر الروائيـة والاعتقاديـة. إلا أنّ هـذا المنهـج والأسـلوب لم يضمحـل بأفـول مدرسـة قـم، وإنمّـا كان لـه أنصـاره وأتباعـه في المـدارس الأخـرى أيضـاً.

وقـد شـهدت المـدارس الفكريـة في الـري والحلـة وفي نهايـة المطـاف في إصفهـان، ظهـور شـخصيات كبـار مـن أمثـال: القطـب الراونـدي، وابـن طـاوس، والشـهيد الثـاني، والعلامـة المجلـسي وغيرهـم، مـن الذيـن حافظـوا عـلى وفائهـم لمنهج مدرسـة قـم، ومثلـوا امتـداداً تاريخيـاً لهذه المدرسـة. وفي النقطـة المقابلـة، يمكـن لظهـور التيـارات المخالفـة لمدرسـة قـم أن تعكـس بدورهـا أهميـة هـذه المدرسـة في تاريـخ تفكـير الإماميـة. فـما نجـده في بغـداد وكذلـك في المـدارس الشـيعية الأخـرى مـن اتخـاذ المواقـف الجـادّة، وتأليفهـم الكتـب تجـاه مشـايخ قـم وأسـاليبهم في الأبحـاث الكلاميـة، يـدلّ في حـدّ ذاتـه عـلى أهميـة هـذه الحاضنـة الفكريـة.

المصادر

1 ـ ابن الغضائري، أحمد بن الحسين، الرجال، تحقيق: السيد محمد رضا الحسيني الجلالي، دار الحديث، قم، 1422 هـ.
2 ـ ابن النديم، محمد بن إسحاق، فهرست ابن النديم، إعداد: رضا تجدد، انتشارات أمير كبير، طهران، 1366 هـ ش.
3 ـ الأشعري، أبو الحسن علي بن إسماعيل، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تصحيح: محمد محيي الدين عبد الحميد، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1369 هـ.
4 ـ الأفندي، الميرزا عبد الله، رياض العلماء وحياض الفضلاء، إعداد: السيد محمود المرعشي، مكتبة آية الله المرعشي النجفي، قم المقدسة، 1403 هـ.
5 ـ البرقي، أحمد بن محمد، طبقات الرجال، انتشارات جامعة طهران، طهران، 1342 هـ ش.
6 ـ البرقي، أحمد بن محمد، تصحيح: جلال الدين المحدّث، المحاسن، دار الكتب الإسلامية، قم، 1371 هـ.
7 ـ التستري، القاضي السيد نور الله، مجالس المؤمنين، كتاب فروشي إسلامية، طهران، 1377 هـ ش.
8 ـ الشيخ الصدوق (ابن بابويه)، أبو جعفر محمد بن علي، الاعتقادات، مؤسسة الإمام الهادي، قم، 1430 هـ.
9 ـ الشيخ الصدوق (ابن بابويه)، أبو جعفر محمد بن علي، كمال الدين وتمام النعمة، تصحيح: علي أكبر الغفاري، دار الكتب الإسلامية، طهران، 1395 هـ.
10 ـ الشيخ الصدوق (ابن بابويه)، أبو جعفر محمد بن علي، مؤسسة النشر الإسلامي، 1314 هـ.
11 ـ الشيخ الصدوق (ابن بابويه)، محمد بن علي، التوحيد، إعداد: السيد هاشم الحسيني الطهراني، مؤسسة النشر الإسلامي، قم.
12 ـ الشيخ الطوسي، محمد بن الحسن، اختيار معرفة الرجال، إعداد: السيد مهدي الرجائي، مؤسسة آل البيت، قم، 1363 هـ ش.
13 ـ الشيخ الطوسي، محمد بن الحسن، الرجال، انتشارات الحيدرية، النجف الأشرف، 1381 هـ.
14 ـ الشيخ الطوسي، محمد بن الحسن، فهرست كتب الشيعة، إعداد: السيد عبد العزيز الطباطبائي، نشر ستارة، قم، 1420 هـ.



15 ـ الشيخ الطوسي، محمد بن الحسن، الغيبة، إعداد: عباد الله الطهراني، دار المعارف الإسلامية، قم، 1411 هـ.
16 ـ القمي، محمد بن الحسن، تاريخ قم، إعداد: محمد رضا أنصاري قمي، مكتبة آية الله المرعشي النجفي، قم، 1385 هـ ش.
17 ـ الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي، دار الحديث، قم، 1429 هـ.
18 ـ الموسوي الخوئي، السيد أبو القاسم، معجم رجال الحديث، مركز نشر آثار الشيعة، قم، 1413 هـ.
19 ـ النجاشي، أحمد بن علي، رجال النجاشي، تحقيق: السيد موسى الشبيري الزنجاني، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، 1407 هـ.

مولد الإمام أمير المؤمنين عليه السلام وتاريخ شهادته

الأستاذ محمد باقر ملكيان*

---

* أستاذ في الحوزة العلمية / قم.

الملخّص

وقف الباحث محققاً مولد أمير المؤمنين وشهادته، فتتبع المصادر في ذلك مظهراً ماورد حول عمره المبارك حين أسلم مستخلصا ذلك من الروايات العديدة منعماً النظر في تأريخ مولده من خلال ذلك، مدققاً الآراء في تاريخ شهادته.

وانتهى الباحث في التحقيق والتدقيق الى أن تأريخ مولد أمير المؤمنين عليه السلام كان في يوم الجمعة الثالث عشر من شهر رجب في عام الفيل سنة (٣٠) أما شهادته صلى الله عليه وآله وسلم فكانت ليلة الجمعة ليلة الحادي والعشرين من شهر رمضان المبارك سنة (٤٠) بعد الهجرة.

الكلمات المفتاحية

﴿سنُّ أمير المؤمنين عليه السلام، شهادة أمير المؤمنين عليه السلام، مولد الإمام أمير المؤمنين عليه السلام﴾

The birth of the commander of the believers and the date of his death

Muhammad Baqir Malkian

Abstract

The researcher stands investigating the birth of the commander of the believers and his martyrdom; we follow the sources in that showing what is contained about his blessed age when he became Muslim extracted from many narratives persisting in the date of his birth through that, auditing the opinions through the date of his martyrdom .

The researcher finished investigating and editing that the birth of the commander of the believers was Friday the 13th of Rajab years of the elephant (30), but his martyrdom was the night of Friday the night of 20th the month of Ramadan the year (4) after migration

Keywords: the age of the commander of believers when he became Muslim, the martyrdom of the commander of believers, the birth of the commander of believers

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمـد للـه ربّ العالمـين وصلّـى اللـه علـى محمّـد وآلـه ولعنـة اللـه علـى أعدائهـم أجمعين

المقالة الرابعة: مولد الإمام أمير المؤمنين عليه السلام ووفاته

نبحـث في هـذه المقالـة عـن مولـد الإمـام أمـير المؤمنـين عليه السلام وتاريـخ شـهادته ـ بعـون اللـه و قوّتـه ـ في فصلـين[1]:

الفصل الأوّل: مولده

ولـد الإمـام أمـير المؤمنـين علـيّ بـن أبي طالـب عليه السلام بمكّـة في البيـت الحـرام، و لم يولـد قبلـه و لا بعـده مولـود في بيـت اللـه ـ عـزّ وجـلّ ـ سـواه، و تلـك فضيلـة و مرتبـة أكرمـه اللـه بهـا[2].

[1] ما حرّرنا في المتن جهة من جهات البحث حول حياة الإمام أمير المؤمنين عليّ بن بن أبي طالب عليه السلام؛ وإن شئت التفصيل فعليك بهذه المصادر: الكافي: ٤٥٢/١؛ الهداية الكبرى: ٨٩ وما بعدها؛ إثبات الوصية: ١٣٣ وما بعدها؛ فرق الشيعة: ٢٠٦؛ المقنعة: ٤٦١ وما بعدها؛ الأرشاد: ٥/١ وما بعدها؛ تهذيب الأحكام: ١٩/٦؛ روضة الواعظين: ٧٦/١ وما بعدها؛ تاج المواليد: ٧٣ وما بعدها؛ إعلام الورى: ٣٠٣/١ وما بعدها؛ مناقب آل أبي طالب عليهم السلام: ٢/٢ وما بعدها؛ كشف الغمة: ٥٩/١ وما بعدها

[2] وعلى سبيل المثال انظر تفصيل هذه الفضيلة في هذه المصادر: إثبات الوصية: ١٣٣؛ الأمالي(للصدوق): ١٣٢، ح٩؛ معاني الأخبار: ٦٢، ح١٠؛ علل الشرائع: ١/ ١٣٥، ح٣؛ المقنعة: ٤٦١؛ الإرشاد: ١/ ٥؛ خصائص الأئمة عليهم السلام: ٣٩؛ كنز الفوائد: ١/ ٢٥٤_٢٥٥؛ المناقب (للعلوي): ٤٧_٤٨؛ تهذيب الأحكام: ٦/ ١٩؛ الأمالي (للطوسي): ٧٠٦_٧٠٧، ح١؛ مصباح المتهجّد: ٢/ ٨١٩؛ روضة الواعظين: ١/ ٨١؛ تاج المواليد: ٧٤؛ إعلام الورى: ١/ ٣٠٦؛ بشارة المصطفى: ٨؛ الثاقب في المناقب: ١٩٧؛ مناقب آل أبي طالب عليهم السلام: ٢/ ١٧٢؛ الفضائل (لابن شاذان القمي): ٥٦_٥٧؛ عمدة عيون صحاح الأخبار: ٢٨؛ الطرائف: ١/ ١٧؛ الإقبال بالأعمال الحسنة: ٣/ ٢٣١؛ كشف الغمّة: ١/ ٥٩؛ الدرّ النظيم: ٢٢٥؛ كشف اليقين في فضائل أمير المؤمنين : ١٧_١٩؛ نهج الحق: ٢٣٣؛=

وقد نبحث في المقام عن تاريخ ولادته وما ورد فيها من الروايات المختلفة، ونختار ما هو الأصحّ في المقام؛ إن شاء الله.

أ. سنته

قال المحقّق التستري رحمه الله: " اختلفت سنته[١]". ولكن أقول: "الأصحّ ـ بحسب كثرة المصادر وصحّة الأدلّة ـ أنّ أمير المؤمنين عليه السلام ولد بعد عام الفيل بثلاثين سنة". وهذا هو المشهور[٢] عند أصحابنا[٣] وكذا كثير من العامّة[٤].

فكما قلنا أنّه أصحّ الأقوال:

أوّلاً لكثرة مصادره بالنسبة إلى سائر الأقوال.

وثانياً لضعف سائر الأقوال، فإنّ سائر الأقوال ـ مضافاً إلى أنّ غالبها محكية عن المجهولين ـ لم يمكن التوفيق بينها وبين:

=إرشاد القلوب: ٢/ ٢١١.

[١] رسالة في تواريخ النبي و الآل (قاموس الرجال: ١٢/) ٧.

[٢] نسب المامقاني رحمه الله هذا القول إلى «قيل»! وذكر أنّ المشهور عند أصحاب الإمامية في سنة ولادته كون ذلك قبل البعثة باثنتي عشرة سنة. تنقيح المقال (ط ج): ١/ ٢١٧ـ٢١٨. وهذا غريب.

[٣] وعلى سبيل المثال انظر: الكافي: ١/ ٤٥٢؛ الإرشاد: ١/ ٥؛ المقنعة: ٤٦١؛ خصائص الأئمة عليهم السلام: ٣٩؛ تهذيب الأحكام: ٦/ ١٩؛ روضة الواعظين: ١/ ٧٦؛ تاج المواليد: ٧٤؛ إعلام الورى: ١/ ٣٠٦؛ مناقب آل أبي طالب: ٣/ ٣٠٧؛ عمدة عيون صحاح الأخبار: ٢٤؛ كشف الغمّة: ١/ ٥٩؛ كشف اليقين: ١٧؛ نهج الحق: ٢٣٢ـ٢٣٣؛ إرشاد القلوب: ٢/ ٢١١؛ مجموعة نفيسة: ٢١٩ و٣٦٤؛ مختصر في تعريف أحوال سادة الأنام: ٤٥.

[٤] وعلى سبيل المثال انظر: الاستيعاب: ٣، ص: ١٠٩٣، معرفة الصحابة: ١، ص: ٩٨ـ٩٩، نقلاه عن ابن إسحاق؛ الطبقات الكبرى: ٣، ص: ١٥، أسد الغابة: ٣، ص: ٥٨٩، تاريخ مدينة دمشق: ٤٢، ص: ٢٦، نقلوه عن مجاهد؛ معجم الأدباء: ٤، ص: ١٨١١، نسبه إلى «قيل».



١. ما ورد حول سنّ أمير المؤمنين عليه السلام حين أسلم.

فقد اختلفت الأقوال في سنّ أمير المؤمنين عليه السلام حين أسلم. فورد في بعض المصادر أنّه عليه السلام أسلم وهو:

أ. ابن عشر سنين[١].

ب. ابن ستّ عشرة سنة[٢].

ج. ابن خمس عشرة أو ستّ عشرة [٣].

د. ابن خمس عشرة[٤].

هـ. ابن أربع عشرة[٥].

و. ابن ثلاث عشرة[٦].

---

[١] انظر الكافي: ٨/ ٣٣٨ـ٣٣٩، ح٥٣٦، عن الإمام السجاد عليه السلام؛ الفصول المختارة: ٢٦٦ و٢٧٢ و٢٧٣؛ تقريب المعارف: ٣٩٠؛ كنز الفوائد: ١/ ٢٥٦ و٢٧٣ و٢٧٧؛ تاج المواليد: ٧٥؛ إعلام الورى: ١/ ٣١١؛ الدرّ النظيم: ٧٠٨؛ مختصر البصائر: ٣٤٢، عن الإمام السجاد عليه السلام؛ الطبقات الكبرى: ٣/ ١٥، تاريخ مدينة دمشق: ٤٢/ ٢٦، نقلاه عن مجاهد؛ معرفة الصحابة: ١/ ٩٨ـ٩٩، الاستيعاب: ٣/ ١٠٩٣، شرح نهج البلاغة: ١٣/ ٢٣٥، نقلوه عن محمّد بن إسحاق؛ الاستيعاب: ٣/ ١٠٩٣، قيل؛: ٢٤٥، وفيه: «قالوا»؛ شرح نهج البلاغة: ١/ ١٤، وفيه: الأشهر من الروايات أنّه كان ابن عشر.

[٢] انظر الاستيعاب: ٣/ ١٠٩٣، نسبه إلى «قيل».

[٣] انظر معرفة الصحابة: ١/ ٩٩، الاستيعاب: ٣/ ١٠٩٣ و١٠٩٤، تاريخ مدينة دمشق: ٤٢/ ٢٧، نقلوه عن الحسن و غيره.

[٤] انظر الاستيعاب: ٣/ ١٠٩٣، تاريخ مدينة دمشق: ٤٢/ ٢٧، نقلاه عن الحسن؛ الاستيعاب: ٣/ ١٠٩٣، نسبه إلى «قيل»؛ شرح نهج البلاغة: ١٣/ ٢٣٤، نقله عن خباب بن الأرت والحسن.

[٥] انظر معرفة الصحابة: ١/ ٩٨، نقله عن المغيرة؛ شرح نهج البلاغة: ١٣/ ٢٣٤ـ٢٣٥، نقله عن حذيفة بن اليمان وجرير بن عبد الحميد.

[٦] انظر معرفة الصحابة: ١/ ٩٩؛ الاستيعاب: ٣/ ١٠٩٣، وهذا مختاره ونقله عن ابن عمر أيضاً وجعله أصحّ الأقوال؛ معرفة الصحابة: ١/ ١٠٠، تاريخ مدينة دمشق: ٤٢/ ٢٦ و٥٦٩، نقلاه عن أهل بيت عليّ عليه السلام؛ الهداية الكبرى: ٩١؛ شرح نهج البلاغة: ١/ ١٤، وفيه: كثير من أصحابنا المتكلّمين يقولون إنّه كان ابن ثلاث عشرة سنة ذكر ذلك شيخنا أبو القاسم البلخي و غيره من شيوخنا.

ز. ابن اثنتي عشرة سنة[١].

ح. ابن إحدى عشرة سنة[٢].

ط. ابن تسع سنين[٣].

ي. دون التسع سنين[٤].

يا. ابن ثمان سنين[٥].

يب. ابن سبع سنين[٦].

والقول الأوّل هو المشهور، وموافق لما هو المختار في سنة ولادة أمير المؤمنين عليه السلام. وأمّا سائر الأقوال في سنة ولادته فلا يمكن التوفيق بينها وبين القول الأوّل في سنّه عليه السلام حين آمن بالرسول الأعظم صلى الله عليه وآله.

٢. ما ورد في سنّ أمير المؤمنين عليه السلام حين قتل.

فورد في كثير من مصادر الفريقين ـ بل لعلّه المشهور ـ أنّ لأمير

[١] انظر الاستيعاب: ٣/ ١٠٩٣، نسبه إلى «قيل»؛ تاريخ أهل البيت: ٦٩.

[٢]. انظر تاريخ مدينة دمشق: ٤٢/ ٢٦، عن شريك؛ شرح نهج البلاغة: ١٣/ ٢٣٥، نقله عن الإمام الباقر عليه السلام.

[٣] انظر الطبقات الكبرى: ٣/ ١٥، تاريخ مدينة دمشق: ٤٢/ ٢٦، نقلاه عن محمّد بن عبد الرحمن بن زرارة والحسن بن زيد بن الحسن بن عليّ بن أبي طالب؛ تاريخ مدينة دمشق: ٤٢/ ١٢، نسبه إلى «قيل»؛ شرح نهج البلاغة: ١٣/ ٢٣٥، نقله عن الشعبي.

[٤] انظر الطبقات الكبرى: ٣/ ١٥، تاريخ مدينة دمشق: ٤٢/ ٢٦، نسباه إلى «قيل».

[٥] انظر معرفة الصحابة: ١/ ٩٨ عن عروة وعن أبي الأسود عمّن حدّثه؛ الاستيعاب: ٣/ ١٠٩٢ و١٠٩٤،: ٢٤٥، نقلاه عن أبي الأسود محمّد بن عبد الرحمن؛ الاستيعاب: ٣/ ١٠٩٣، نسبه إلى «قيل»؛ تاريخ مدينة دمشق: ٤٢/ ١١ و٢٥، عن عروة؛ تاريخ مدينة دمشق: ٤٢/ ١٢، عن أبي محمّد بن أبي حاتم.

[٦] انظر معرفة الصحابة: ١/ ١٠٠، تاريخ مدينة دمشق: ٤٢/ ٥٦٩، نقلاه عن محمّد بن عثمان بن أبي شيبة؛ تاريخ مدينة دمشق: ٤٢/ ٥٦٨ و٥٦٩، نقله عن أبي جعفر الباقر عليه السلام.



المؤمنين عليه السلام ٦٣ سنة حين قتل[١].

وهذا يوافق الرأي المشهور ـ بل المجمع عليه[٢] ـ من أنّ أمير المؤمنين عليه السلام قتل سنة الأربعين بعد الهجرة. فتاريخ الشهادة في سنة الأربعين ـ وذلك بعد مضيّ ٦٣ سنة من عمره عليه السلام ـ موافق لما هو المختار في سنة ولادة أمير المؤمنين عليه السلام.

وأمّا سائر الأقوال في سنّه عليه السلام فهي:

أ. هو ابن سبع و خمسين[٣].

ب. هو ابن ثمان و خمسين[٤].

---

[١] انظر الطبقات الكبرى: ٣/ ٢٧، تاريخ مدينة دمشق: ٤٢/ ٥٧١ـ٥٧٢، نقلاه عن أبي إسحاق ومحمّد ابن الحنفية، وفيهما: قال محمّد بن عمر و هو الثبت عندنا؛ الطبقات الكبرى: ٦/ ٩١؛ تاريخ مدينة دمشق: ٤٢/ ١٠، نقله عن محمّد بن سعد؛ تاريخ مدينة دمشق: ٤٢/ ١٢ـ١٣، نقله عن أبي محمّد بن أبي حاتم؛ تاريخ مدينة دمشق: ٤٢/ ١٤، نقله عن الواقدي؛ تاريخ مدينة دمشق: ٤٢/ ٥٧٣، نقله عن أبي بكر بن عياش؛ تاريخ مدينة دمشق: ٤٢/ ٥٧٧، نقله عن محمّد بن يزيد؛ معرفة الصحابة: ١/ ٩٩، الاستيعاب: ٣/ ١١٢٢، تاريخ مدينة دمشق: ٤٢/ ٢٤ و٥٧٢، نقلوه عن محمّد بن عليّ بن الحسين●؛ معرفة الصحابة: ١/ ١٠٠، تاريخ مدينة دمشق: ٤٢/ ٥٦٩، نقلاه عن أهل بيت عليّ عليه السلام؛ معرفة الصحابة: ٣/ ٣٧٤؛ الاستيعاب: ٣/ ١٠٩٤، عن ابن عمر؛ الاستيعاب: ٣/ ١١٢٢، وفيه: قاله أبو نعيم و غيره؛ البداية والنهاية: ٧/ ٢٤٩، وفيه: على الأصحّ و قول الأكثرين؛ التذكرة بمعرفة رجال الكتب العشرة: ٢/ ١٢٠٠.

● اعلم أنّه قال ابن عبد البر: اختلفت الرواية في ذلك عن أبي جعفر محمّد بن عليّ بن الحسين، فروي عنه أن عليّاً قتل و هو ابن ثلاث و ستّين. و روي عنه ابن خمس و ستّين. و روي عنه ابن ثمان و خمسين. الاستيعاب: ٣/ ١١٢٢.

[٢] سيأتي تفصيله في الفصل الثاني؛ إن شاء الله.

[٣] انظر معرفة الصحابة: ١/ ١٠٠، تاريخ مدينة دمشق: ٤٢/ ٥٦٨ و٥٦٩، نقلاه عن أبي جعفر الباقر عليه السلام؛ تاريخ مدينة دمشق: ٤٢/ ١٤، البداية والنهاية: ٧/ ٢٤٩، نسباه إلى «قيل»؛ تاريخ مدينة دمشق: ٤٢/ ٥٦٨، نقله عن الهيثم بن عدي؛ معرفة الصحابة: ١/ ١٠٠، تاريخ مدينة دمشق: ٤٢/ ٥٦٩، نقلاه عن عثمان بن أبي شيبة.

[٤] انظر معرفة الصحابة: ١/ ٩٩، تاريخ مدينة دمشق: ٤٢/ ١١ و٥٧٠ و٥٧١، نقلاه عن أبي جعفر الباقر عليه السلام؛ تاريخ مدينة دمشق: ٤٢/ ١٣، البداية والنهاية: ٧/ ٢٤٩، نسباه إلى «قيل»؛ تاريخ مدينة دمشق: ٤٢/ ٥٦٩ و٥٧١، نقله عن جعفر عليه السلام؛ تاريخ مدينة دمشق: ٤٢/ ٥٧٣،=

ج. هو ابن ثمان أو سبع و خمسين[١].

د. هو ابن ثلاث أو أربع و ستّين سنة[٢].

هـ. له أربع و ستّون سنة[٣].

و. له خمس و ستّون سنة[٤].

فلا يعتمد عليها لشذوذها ومخالفتها لما هو أصحّ؛ كما لا يخفى.

فتحصّل من جميع ذلك أنّ الصواب في سنة ولادته عليه السلام أنّها كانت في ثلاثين سنة بعد عام الفيل.

سائر الأقوال

إلى الآن عرفت القول الصحيح في سنة ولادة أمير المؤمنين عليه السلام و أنّها كانت في ثلاثين سنة بعد عام الفيل. فلا بأس ـ هنا ـ بذكر الأقوال الأخرى، وإن كان ـ كما قلنا ـ لا يعبأ بها. وهي أنّه ولد الإمام أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب عليه السلام:

١. بعد عام الفيل بأربع وعشرين سنة[٥].

=عن غير أبي بكر بن عياش.

[١] انظر تاريخ مدينة دمشق: ٤٢/ ٥٦٩، نقله عن سليمان بن حرب.

[٢] انظر معرفة الصحابة: ١/ ٩٩، الاستيعاب: ٣/ ١١٢٢، تاريخ مدينة دمشق: ٤٢/ ٥٧٣، نقلوه عن محمّد بن عمر بن عليّ.

[٣] انظر البداية والنهاية: ٧/ ٢٤٩، نسبه إلى «قيل».

[٤] انظر تاريخ مدينة دمشق: ٤٢/ ٥٧٤ و٥٧٥، معرفة الصحابة: ١/ ٩٩، نقلاه عن أبي جعفر الباقر عليه السلام؛ البداية والنهاية: ٧/ ٢٤٩، نسبه إلى «قيل».

[٥] الاستيعاب: ٣/ ١٠٩٣، نقله عن حسن البصري و«قيل»؛ الاستيعاب: ٣/ ١٠٩٤، تاريخ مدينة دمشق: ٤٢/ ٢٧، معرفة الصحابة: ١/ ٩٩، نقلوه عن الحسن و غيره؛ تاريخ مدينة دمشق: ٤٢/ ٢٧، نقله عن الحسن و غير واحد؛ تاريخ مدينة دمشق: ٤٢/ ٢٧، نقله عن حسن البصري.



٢. بعد عام الفيل بخمس وعشرين سنة[١].

٣. بعد عام الفيل بستّ وعشرين سنة[٢].

٤. بعد عام الفيل بسبع وعشرين سنة[٣].

٥. بعد عام الفيل بثمان وعشرين سنة[٤].

٦. بعد عام الفيل بتسع وعشرين سنة[٥].

٧. بعد عام الفيل بأحد وثلاثين سنة[٦].

٨. بعد عام الفيل باثنين وثلاثين سنة[٧].

٩. بعد عام الفيل بثلاث وثلاثين سنة[٨].

---

[١] الاستيعاب: ٣/ ١٠٩٣، نقله عن حسن البصري و«قيل»؛ الاستيعاب: ٣/ ١٠٩٤، تاريخ مدينة دمشق: ٤٢/ ٢٧، معرفة الصحابة: ١/ ٩٩، نقلوه عن الحسن و غيره؛ تاريخ مدينة دمشق: ٤٢/ ٢٧، نقله عن الحسن و غير واحد؛ تاريخ مدينة دمشق: ٤٢/ ٢٧، نقله عن حسن البصري؛ صفة الصفوة: ١/ ١٦٢، معجم الأدباء: ٤/ ١٨١١، نسباه إلى «قيل».

[٢] تاريخ مدينة دمشق: ٤٢/ ٢٦، معرفة الصحابة: ١/ ٩٨، نقلاه عن المغيرة.

[٣] الاستيعاب: ٣/ ١٠٩٣، نقله عن ابن عمر؛ الاستيعاب: ٣/ ١٠٩٤، نقله عن ابن عمر، ثمّ قال ابن عبد البرّ: هذا أصح ما قيل في ذلك. الاستيعاب: ٣/ ١٠٩٥؛ تاريخ مدينة دمشق: ٤٢/ ٢٦، معرفة الصحابة: ١/ ٩٩، نقلاه عن أهل بيت عليّ عليه السلام؛ معرفة الصحابة: ١/ ١٠٠، نقله عن محمّد بن عثمان بن أبي شيبة عن أهل بيت عليّ عليه السلام؛ مقاتل الطالبيين: ٤١، الاستيعاب: ٣/ ١٠٩٣، معجم الأدباء: ٤/ ١٨١١، نسبوه إلى «قيل».

[٤] الاستيعاب: ٣/ ١٠٩٣، نسباه إلى «قيل».

[٥] تاريخ مدينة دمشق: ٤٢/ ٢٦، نقله عن شريك؛ مقاتل الطالبيين: ٤١، وفيه: على أصحّ ما ورد من الأخبار في إسلامه.

[٦] الطبقات الكبرى: ٣/ ١٥، تاريخ مدينة دمشق: ٤٢/ ٢٦، نقلاه عن الحسن بن زيد بن الحسن بن عليّ بن أبي طالب و محمّد بن عبد الرّحمن بن زرارة ؛ تاريخ مدينة دمشق: ٤٢/ ٢٦، معرفة الصحابة: ١/ ٩٩، نقلاه عن أبي نعيم؛ صفة الصفوة: ١/ ١٦٢، نسبه إلى «قيل».

[٧] تاريخ بغداد: ١/ ١٤٥، معرفة الصحابة: ١/ ٩٨، نقلاه عن أبي الأسود عمّن حدّثه؛ الاستيعاب: ٣/ ١٠٩٣، نسبه إلى «قيل»؛ تاريخ مدينة دمشق: ٤٢/ ١١ و٢٥، معرفة الصحابة: ١/ ٩٨، نقلاه عن عروة؛ تاريخ مدينة دمشق: ٤٢/ ١٢، نقله عن ابن أبي حاتم.

[٨] تاريخ بغداد: ١/ ١٤٤، نقله عن أبي جعفر عليه السلام؛ الاستيعاب: ٣/ ١٠٩٣، تاريخ مدينة دمشق: ٤٢/ ١٢، مقاتل الطالبيين: ٤١، نسبوه إلى «قيل»؛ صفة الصفوة: ١/ ١٦٢؛ معرفة=

١٠. بعد عام الفيل بخمس وثلاثين سنة[١].

تنبيه

لم يصرّح في كثير من المصادر بسنة ولادة أمير المؤمنين عليه السلام [٢]، ولكن صرّحوا بسنّه حين أسلم، وبناء على أنّ مبعث النبيّ صلى الله عليه وآله بعد عام الفيل بأربعين سنة ـ كما صُرِّح به في كثير من المصادر[٣] ـ وعليّ عليه السلام أوّل من آمن به ـ كما في مصادر كثيرة[٤] ـ، وقد صرّحوا بسنّه حين أسلم،

=الصحابة: ١/ ١٠٠، نقله عن محمّد بن عثمان بن أبي شيبة.

[١] معجم الأدباء: ٤/ ١٨١١، نسبه إلى «قيل».

[٢] على سبيل المثال انظر: الاستيعاب: ٣/ ١٠٩٣؛ أسد الغابة: ٣/ ٥٨٩؛ تاريخ بغداد: ١/ ١٤٤؛ تاريخ مدينة دمشق: ٤٢/ ١٢.

[٣] وعلى سبيل المثال انظر بصائر الدرجات: ١/ ٣٧٨، ح١؛ تاريخ أهل البيت: ٦٨؛ الكافي: ١/ ٤٣٩؛ إثبات الوصية: ١٢٦؛ شرح الأخبار: ١/ ٢٦١؛ تاج المواليد: ٧٠؛ مناقب آل أبي طالب عليهم السلام: ١/ ٤٢؛ كشف الغمّة: ١/ ١٤؛ الدرّ النظيم: ٢٠٤؛ العدد القوية: ١١٠؛ الطبقات الكبرى: ١/ ١٤٩ و١٥٠ و١٥٢؛ ٢/ ٢٣٥؛ ٣/ ٥؛ المحبّر: ١٠؛ معجم الصحابة: ١٢/ ٤٣٣١؛ الاستيعاب: ١/ ٣٥ و٣٦؛ تاريخ مدينة دمشق: ٣/ ٧٣؛ حلية الأولياء: ٣/ ٢٦٢؛ تهذيب الأسماء و اللغات: ٢٧؛ مورد اللطافة: ١/ ١١.

[٤] قد نجد أقوالاً كثيرة وبحوثاً مفصّلة في المصادر التاريخية والروائية والكلامية حول أوّل من أسلم وآمن بالرسول ـ صلّى الله عليه وآله وسلّم ـ. والذي عليه أصحابنا الإمامية ويشهد به نصوص كثيرة أنّ الإمام أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب عليه السلام هو أوّل من أسلم وآمن بالرسول الأعظم ـ صلّى الله عليه وآله وسلّم ـ.
بل ادّعى الشيخ المفيد رحمه الله الإجماع على أنّ عليّاً أوّل من أسلم. الإفصاح في الإمامة: ٢٣١.
وقال ابن شهرآشوب رحمه الله: استفاضت الرواية أنّ أوّل من أسلم عليّ. مناقب آل أبي طالب عليهم السلام: ٢/ ٤.
وقال السيّد ابن طاوس رحمه الله: ثبت في كتب المسلمين جميعاً أنّ عليّاً أوّل من أسلم. طرف من الأنباء و المناقب: ٤٤٧.
وقال ابن أبي الحديد: إنّ أكثر أهل الحديث و أكثر المحقّقين من أهل السيرة رووا أنّه عليه السلام أوّل من أسلم. شرح نهج البلاغة: ٤/ ١١٦.
وهذا مروي عن كثير من الصحابة والتابعين وغيرهم، مثل:
١- ابن عبّاس. الطبقات الكبرى: ٣/ ١٥؛ تاريخ مدينة دمشق: ٤٢/ ٣٦؛ فضائل الصحابة: ٢/ ٧٢٩؛ الاستيعاب: ٣/ ١٠٩٤؛ فضائل أمير المؤمنين: ٢١؛ شواهد التنزيل: ١/ ١٢٥؛ عمدة عيون=

فاستظهرنا من هذه النصوص سنة ولادته عليه السلام؛ فافهم.

=صحاح الأخبار: ٦٠.
٢- أبي إسحاق. الاستيعاب: ٣/ ١٠٩٢.
٣- أبي أيّوب. تاريخ مدينة دمشق: ٤٢/ ٣٩.
٤- أبي ذرّ. تاريخ مدينة دمشق: ٤٢/ ٤١ و٤٢؛ الاستيعاب: ٣/ ١٠٩٠.
٥- أبي سعيد الخدري. الاستيعاب: ٣/ ١٠٩٠؛ فضائل أمير المؤمنين : ٢٥.
٦- أبي موسى. الأمالي (للطوسي): ٢٧٤.
٧- بريدة. فضائل أمير المؤمنين : ٢٣.
٨- جابر. الاستيعاب: ٣/ ١٠٩٠.
٩- جعفر بن محمّد عن آبائه. فضائل أمير المؤمنين : ٢٢؛ الأمالي (للطوسي): ٣٤٣.
١٠- الحارث. فضائل أمير المؤمنين : ٢٤.
١١- حسن البصري. الاستيعاب: ٣/ ١٠٩٣؛ فضائل الصحابة: ٢/ ٧٢٩؛ تاريخ مدينة دمشق: ٤٢/ ٢٧؛ عمدة عيون صحاح الأخبار: ٦١.
١٢- خباب. الاستيعاب: ٣/ ١٠٩٠.
١٣- الزهري. الاستيعاب: ٣/ ١٠٩٢.
١٤- زيد بن أرقم. الطبقات الكبرى: ٣/ ١٥؛ تاريخ مدينة دمشق: ٤٢/ ٣٦ و٣٧؛ الاستيعاب: ٣/ ١٠٩٠؛ أسد الغابة: ٣/ ٥٩٠؛ عمدة عيون صحاح الأخبار: ٦١.
١٥- سلمان. تاريخ مدينة دمشق: ٤٢/ ٤٠ و٤١؛ الاستيعاب: ٣/ ١٠٩٠ و١٠٩١؛ فضائل أمير المؤمنين : ٢٢.
١٦- عائشة. فضائل أمير المؤمنين : ٢٤.
١٧- عبد الله بن محمّد بن عقيل. الاستيعاب: ٣/ ١٠٩٢.
١٨- عبد الرّحمن بن عوف. تاريخ مدينة دمشق: ٤٢/ ٤٣ ـ ٤٤.
١٩- عفان بن مسلم. الطبقات الكبرى: ٣/ ١٥.
٢٠- عليّ. فضائل الصحابة: ٢/ ٧٢٦ و٧٣٠ و٧٣٢؛ تاريخ مدينة دمشق: ٤٢/ ٣١؛ تاريخ بغداد: ٤/ ٤٥٦؛ أسد الغابة: ٣/ ٥٩٠؛ عمدة عيون صحاح الأخبار: ٦١و٦٢.
٢١- قتادة. الاستيعاب: ٣/ ١٠٩٢.
٢٢- مالك بن الحويرث. تاريخ مدينة دمشق: ٤٢/ ٣٧.
٢٣- مجاهد. الطبقات الكبرى: ٣/ ١٥؛ تاريخ مدينة دمشق: ٤٢/ ٢٦.
٢٤- محمّد بن كعب القرظي. تاريخ مدينة دمشق: ٤٢/ ٤٤؛ الاستيعاب: ٣/ ١٠٩٢.
٢٥- المقداد. الاستيعاب: ٣/ ١٠٩٠.
٢٦- ليلى الغفارية. تاريخ مدينة دمشق: ٤٢/ ٤٤.
٢٧- يعلى بن مرّة الثقفي. تاريخ مدينة دمشق: ٤٢/ ٤٤.

ب. شهره

هنا أقوال في شهر ولادة أمير المؤمنينعليه السلام فنحن نذكرها.

وفي مقدّمة هذا الأمر لابدّ أن تعرف أنّ كثيراً من المصادر التاريخية[١] ـ سيّما مصادر العامّة ـ لم يُذكر فيها شهر ولادة أمير المؤمنينعليه السلام ، كما أنّه لم يُذكر في بعض مصادر أصحابنا[٢].

وكيفما كان، الأقوال في شهر ولادة أمير المؤمنينعليه السلام هي:

١. أنّ أمير المؤمنينعليه السلام ولد في شهر رجب.

وهذا ـ كما قال المامقانيرحمه الله [٣] والتستريرحمه الله [٤] ـ هو المشهور بين أصحابنا ـ زاد الله عزّهم في الدارين ـ[٥].

٢. أنّ أمير المؤمنينعليه السلام ولد في شهر شعبان.

روى الشيخ الطوسيرحمه الله عن صفوان الجمّال عن أبي عبد الله جعفر بن محمّدعليه السلام قال: ولد أمير المؤمنينعليه السلام في يوم الأحد لسبع

---

[١] انظر مصادر العامّة في البحث حول سنة ولادة أمير المؤمنينعليه السلام.

[٢] على سبيل المثال انظر فرق الشيعة: ٢٠٦؛ الكافي: ١/ ٤٥٢؛ إثبات الوصية: ١٣٣.

[٣] تنقيح المقال (ط ج): ١/ ٢١٧.

[٤] رسالة في تواريخ النبي و الآل (قاموس الرجال: ١٢/) ٧.

[٥] وعلى سبيل المثال انظر هذه المصادر: المقنعة: ٤٦١؛ الإرشاد: ١/ ٥؛ خصائص الأئمة عليهم السلام: ٣٩؛ تهذيب الأحكام: ٦/ ١٩؛ مصباح المتهجّد: ٢/ ٨١٩، نقله عن عَتّاب بن أُسَيد ؛ روضة الواعظين: ١/ ٧٦؛ تاج المواليد: ٧٤؛ إعلام الورى: ١/ ٣٠٦؛ مناقب آل أبي طالب عليهم السلام: ٣/ ٣٠٧؛ عمدة عيون صحاح الأخبار: ٢٤؛ كشف الغمّة: ١/ ٥٩؛ الإقبال بالأعمال الحسنة: ٣/ ٢٣١، وفيه: روي؛ كشف اليقين في فضائل أمير المؤمنين : ١٧؛ نهج الحق: ٢٣٢؛ إرشاد القلوب: ٢/ ٢١١؛ المصباح للكفعمي: ٥١٢؛ مختصر في تعريف أحوال سادة الأنام: ٤٥.

خلـون مـن شـعبان[١].

ورواه الشهيد رحمه الله أيضاً بصيغة المجهول، أي «روي»[٢].

وهـذا القـول ـ مضافـاً إلـى ضعـف مسـتنده، أي ضعـف هـذه الروايـة سـنداً[٣] ـ مخالـف لمـا اختـاره الشـيخ رحمه الله في تهذيبـه[٤] ومصباحـه[٥] مـن أنّ أمـير المؤمنـين عليه السلام ولـد في شـهر رجـب، ومعـارض لمـا رواه في أماليـه مـن أنّ أمـير المؤمنـين عليه السلام ولـد في شـهر ذي الحجّـة[٦].

٣. أنّ أمير المؤمنين عليه السلام ولد في شهر رمضان.

ورد هـذا القـول في عـدّة مـن مصادرنـا، ولكـن لم يسـتند إلـى روايـة صحيحـة[٧].

---

[١] مصباح المتهجّد: ٢/ ٨٥٢.

[٢] انظر الدروس الشرعية: ٢/ ٦.

[٣] صفوان الجمّال ـ وهو صفوان بن مهران الجمّال ـ ثقة. انظر رجال النجاشي، الرقم: ٥٢٥. ثمّ إنّ الشيخ رحمه الله وإن لم يذكر طريقه إلى صفوان الجمّال في هذه الرواية، ولأجله قلنا: إنّ الرواية ضعيفة، ولكن قد صحّح جماعة نظائر هذا الخبر. انظر معالم الدين: ١/ ٣٢١؛ مشارق الشموس: ٣/ ٣٨٧؛ الحدائق الناضرة: ١٠/ ٤٧٩؛ مقابس الأنوار: ٨٠؛ كتاب الطهارة للشيخ الأنصاري: ١/ ٣٢٢؛ مصباح الفقيه: ١/ ٣٠٧؛ مصباح الهدى: ١/ ٢٢٣؛ مستمسك العروة الوثقى: ١/ ٢٧٥؛ سند العروة الوثقى: ١/ ٢٩٦. والوجه فيه أنّ طريق الشيخ في الفهرست إلى صفوان الجمّال صحيح. انظر الفهرست، الرقم: ٣٥٧. ولكن هذا مبني على أنّ هذه الرواية منقولة عن كتاب صفوان الجمّال، وأنّى لنا بإثبات ذلك. فلأجله لم يقبل جماعة هذا التصحيح وذهبوا إلى أنّ الرواية ضعيفة، كما هو المختار. انظر موسوعة الإمام الخوئي: ٢/ ٣١٤؛ بحوث في شرح العروة الوثقى للسيّد الصدر: ٢/ ١٦٦؛ مباني منهاج الصالحين: ١/ ٢٣٠.

[٤] انظر تهذيب الأحكام: ٦/ ١٩.

[٥] انظر مصباح المتهجّد: ٢/ ٨١٩، نقله عن عَتّاب بن أُسَيد .

[٦] الأمالي (للطوسي): ٧٠٧ـ٧٠٨.

[٧] انظر إثبات الوصية: ١٣٨؛ كنز الفوائد: ١/ ٢٥٥؛ غرر الأخبار: ١١٦؛ الآثار الباقية: ٤٢٦.

٤. أنّ أمير المؤمنين عليه السلام ولد في شهر ذي الحجّة.

ورد هذا في عدّة مصادر الإمامية[١] استناداً إلى رواية في سندها ضعف. ومع ذلك قال العلامة المجلسي رحمه الله: لا يخفى مخالفة هذا الخبر لما مرّ من التواريخ. و يمكن حمله على النسيء الذي كانت قريش ابتدعوه في الجاهلية بأن يكون ولادته عليه السلام في رجب أو شعبان، و هم أوقعوا الحج في تلك السنة في أحدهما و بشعبان أوفق؛ و الله يعلم[٢].

٥. أنّ أمير المؤمنين عليه السلام ولد في شهر جمادى الأولى[٣].

فهذه الأقوال ـ كما ترى ـ لم تستند إلى نصّ صحيح أو مصدر معتبر، فلا يمكن الركون إليها.

ج. أيّ يوم من الشهر؟

قد مرّ في البحث السابق ـ أي شهر ولادة أمير المؤمنين عليه السلام ـ أنّ ولادة أمير المؤمنين عليه السلام ـ بناء على ما هو المذكور في أكثر المصادر ـ كانت في شهر رجب، كما أنّ المذكور في هذه المصادر أنّ يوم ولادته لثلاث عشرة ليلة خلت من رجب[٤].

[١] انظر المناقب (للعلوي): ٥٠؛ الأمالي (للطوسي): ٧٠٨ـ٧٠٩، ح١؛ مناقب آل أبي طالب عليهم السلام: ٢/ ١٧٤.

[٢] بحار الأنوار: ٣٥/ ٣٩.

[٣] الآثار الباقية: ٤٢٤.

[٤] وعلى سبيل المثال انظر هذه المصادر: المقنعة: ٤٦١؛ الإرشاد: ١/ ٥؛ خصائص الأئمة عليهم السلام: ٣٩؛ تهذيب الأحكام: ٦/ ١٩؛ مصباح المتهجّد: ٢/ ٨١٩، نقله عن عَتّاب بن أُسَيد؛ روضة الواعظين: ١/ ٧٦؛ تاج المواليد: ٧٤؛ إعلام الورى: ١/ ٣٠٦؛ مناقب آل أبي طالب عليهم السلام: ٣/ ٣٠٧؛ عمدة عيون صحاح الأخبار: ٢٤؛ كشف الغمّة: ١/ ٥٩؛ الإقبال بالأعمال الحسنة: ٣/ ٢٣١، وفيه: روي؛ كشف اليقين في فضائل أمير المؤمنين عليه السلام: ١٧؛ نهج الحق:=

وهـو المشـهور بـين أصحابنـا، كـما قـال المامقـاني رحمه الله [١] والتسـتري رحمه الله [٢]. وقـال المامقـاني في موضـع آخـر: إنّـه المشـهور بـين الأصحـاب، وأشـهر الروايـات عندهـم[٣].

وهناك أقوال أخر، كالقول بـ:

١. أنّ أمير المؤمنين عليه السلام ولد في ١٠ شهر رجب[٤].

٢. أنّ مولد أمير المؤمنين عليه السلام في ٢٧ شهر رجب[٥].

واحتـمال كـون «الثالـث والعشريـن» محرفـاً عـن «الثالـث عـشر» ضعيـف، لأنّ ترتيـب مسـار الشـيعة[٦] يأبـاه؛ كـما لا يخفـى.

٣. أنّ أمير المؤمنين ـ عليه السلام ولد في اليوم السابع من شهر شعبان.

وهـذا قـول رواه الشـيخ الطـوسي رحمه الله عـن صفـوان الجـمّال عـن أبي عبـد

=٢٣٢؛ إرشاد القلوب: ٢/ ٢١١؛ المصباح للكفعمي: ٥١٢؛ مختصر في تعريف أحوال سادة الأنام: ٤٥.

[١] تنقيح المقال (ط ج): ١/ ٢١٧.

[٢] رسالة في تواريخ النبي و الآل (قاموس الرجال: ١٢/) ٧.

[٣] مرآة الكمال: ٣/ ٢٦٥.

[٤] ينابيع المودّة: ١/ ٢٠٩.

[٥] مسار الشيعة: ٥٩.

[٦] رتّب الشيخ المفيد رحمه الله كتاب مسار الشيعة على الشهور، وذكر في كلّ شهر كلّ ما وقع فيه بترتيب الأيّام. فإن كان «الثالث والعشرين» محرفاً عن «الثالث عشر» فلابدّ أن يذكر مولد أمير المؤمنين عليه السلام قبل منتصف شهر رجب لا بعده. نعم، من المحتمل أنّ التحريف وقع في المصدر الذي استفاد منه الشيخ المفيد رحمه الله في تأليف كتاب مسار الشيعة، لا أنّ التحريف وقع في نسخ مسار الشيعة.

الله جعفر بن محمّد عليه السلام [١].

ذكره الشهيد رحمه الله أيضاً بصيغة «روي»[٢].

وقد مرّ ما يرتبط به في البحث حول شهر ولادة أمير المؤمنين عليه السلام؛ فراجع.

٤. أنّ مولد أمير المؤمنين عليه السلام في ٢٣ شهر شعبان.

نقله العلامة المجلسي رحمه الله عن بعض العامّة[٣].

٥. أنّ أمير المؤمنين عليه السلام ولد في النصف من شهر رمضان[٤].

وقد مرّ الكلام فيه أيضاً في البحث حول شهر ولادة أمير المؤمنين عليه السلام ؛ فراجع.

٦. أنّ أمير المؤمنين عليه السلام ولد في اليوم الثانی و العشرين من شهر رمضان.

نقله أبو ريحان عن السلاميّ[٥].

٧. أنّ مولد أمير المؤمنين عليه السلام في اليوم الثامن من شهر ذي الحجّة[٦].

وقد مرّ الكلام فيه في البحث حول شهر ولادة أمير المؤمنين عليه السلام؛ فراجع.

٨. أنّ ولادة أمير المؤمنين عليه السلام في اليوم الثامن من جمادى الأولى[٧].

---

[١] انظر مصباح المتهجّد: ٢/ ٨٥٢.

[٢] انظر الدروس الشرعية: ٢/ ٦.

[٣] ملاذ الأخيار: ٩/ ٤٩. وانظر مرآة العقول: ٥/ ٢٧٦؛ بحار الأنوار: ٣٥/ ٧، وفيهما: قد قيل: أنه ولد في الثالث و العشرين من شعبان.

[٤] إثبات الوصية: ١٣٨؛ كنز الفوائد: ١/ ٢٥٥؛ غرر الأخبار: ١١٦.

[٥] الآثار الباقية: ٤٢٦.

[٦] انظر المناقب (للعلوي): ٥٠؛ الأمالي (للطوسي): ٧٠٨-٧٠٩، ح١؛ مناقب آل أبي طالب عليهم السلام: ٢/ ١٧٤.

[٧] الآثار الباقية: ٤٢٤.



وهذه الأقوال ضعيفة لا يعتنى بها.

د. أيّ يوم من الأسبوع؟

المشهور ـ بناء على ما هو المذكور في كثير من المصادر ـ أنّ أمير المؤمنين عليه السلام ولد يوم الجمعة.[١]

وقد ورد في رواية رواها الشيخ الطوسي رحمه الله عن صفوان الجمّال عن أبي عبد الله جعفر بن محمّد عليه السلام أنّ أمير المؤمنين عليه السلام ولد يوم الأحد[٢].

وقد مرّ ما يرتبط بها في البحث حول شهر ولادة أمير المؤمنين عليه السلام ؛ فراجع.

الفصل الثاني: تاريخ شهادته

البحث في تاريخ شهادة أمير المؤمنين عليه السلام في ضمن أمور:

أ. سنته

المشهور ـ كما قال المحقّق التستري رحمه الله [٣] ـ بل المتّفق عليه[٤] ـ لو أغمضنا عن بعض الأقوال الشاذة ـ أنّ شهادة أمير المؤمنين عليه السلام في

[١] المقنعة: ٤٦١؛ الإرشاد: ١/ ٥؛ تهذيب الأحكام: ٦/ ١٩؛ مصباح المتهجّد: ٢/ ٨١٩، نقله عن عَتّاب بن أُسَيد ؛ روضة الواعظين: ١/ ٧٦؛ تاج المواليد: ٧٤؛ إعلام الورى: ١/ ٣٠٦؛ مناقب آل أبي طالب عليهم السلام: ٣/ ٣٠٧؛ عمدة عيون صحاح الأخبار: ٢٤؛ كشف الغمّة: ١/ ٥٩؛ كشف اليقين في فضائل أمير المؤمنين : ١٧؛ نهج الحق: ٢٣٢؛ إرشاد القلوب: ٢/ ٢١١؛ المصباح للكفعمي: ٥١٢؛ مختصر في تعريف أحوال سادة الأنام: ٤٥.

[٢] مصباح المتهجّد: ٢/ ٨٥٢.

[٣] رسالة في تواريخ النبي و الآل (قاموس الرجال: ١٢/) ٣١.

[٤] قال أبو نعيم: لا يشتبه على العوامّ و الجهّال أنّه قتل سنة أربعين. معرفة الصحابة: ٣/ ٣٧٤.



سـنة أربعـين مـن الهجـرة[١].

وهنا قـولان آخـران ولكـن لا يعبـأ بهـما؛ كـما لا يخفـى. بـل لا ينبغـي ذكرهـما في قبـال القـول الأوّل إلا علـى سـبيل التضعيـف، وهـما:

١. سنة احدى و أربعين من الهجرة[٢].

٢. سـنة أربـع و ثلاثـين: ذكـره أبـو نعيـم عـن بعـض المتأخّريـن. ثـمّ قـال: و هـو وهـم شـنيع[٣].

[١] انظر قول أصحابنا في: الكافي: ١/ ٤٥٢؛ ٧/ ٥٢، ح٧، في رواية صحيحة عن أبي الحسن الكاظمعليه السلام؛ دعائم الإسلام: ٢/ ٣٥٦، ح١٢٩٧، عن الإمام السجاد والباقر ـ عليهما السلام ـ؛ خصائص الأئمة عليهم السلام: ٣٩؛ المقنعة: ٤٦١؛ الإرشاد: ١/ ٩؛ عيون المعجزات: ٥٠، فيه: وروي؛ المناقب (للعلوي): ١٧١؛ تهذيب الأحكام: ٦/ ١٩؛ ٩/ ١٧٨، عن الإمام الباقرعليه السلام وسليم بن قيس؛ الغيبة (للطوسي): ١٩٥، عن الإمام الباقرعليه السلام؛ روضة الواعظين: ١/ ١٣٢؛ تاج المواليد: ٧٥؛ إعلام الورى: ١/ ٣٠٩؛ جامع الأخبار: ٢٢؛ مناقب آل أبي طالب عليهم السلام: ٣/ ٣٠٧؛ السرائر: ٣/ ٢٥٣؛ عمدة عيون صحاح الأخبار: ٢٧؛ كشف الغمّة: ١/ ٤٢٩؛ فرحة الغري: ٥٤، عن الإمام الباقرعليه السلام؛ العدد القوية: ٢٣٥ـ٢٣٦، عن الإرشاد والذخيرة والتحفة والتذكرة والكافي وكتاب عتيق وتاريخ المفيد؛ إرشاد القلوب: ٢/ ٤٣٥؛ مختصر في تعريف أحوال سادة الأنام: ٥٨.
وأمّا مصادر العامة فانظر: تاريخ بغداد: ١/ ١٤٦، عن أبي معشر؛ الاستيعاب: ٣/ ١١٢٢؛ الطبقات الكبرى: ٦/ ٩١؛ تاريخ مدينة دمشق: ٤٢/ ١٠، عن محمّد بن سعد؛ تاريخ مدينة دمشق: ٤٢/ ١١، عن البخاري؛ تاريخ مدينة دمشق: ٤٢/ ١٢، عن ابن أبي حاتم؛ تاريخ مدينة دمشق: ٤٢/ ١٢ـ١٣، عن زهير بن معاوية؛ تاريخ مدينة دمشق: ٤٢/ ١٣ـ١٤، معرفة الصحابة: ١/ ١٠٠، نقلاه عن الواقدي؛ تاريخ مدينة دمشق: ٤٢/ ٥٦٩، نقله عن سليمان بن حرب؛ تاريخ مدينة دمشق: ٤٢/ ٥٧٧، نقله عن محمّد بن يزيد وأبي سليمان بن زبر؛ صفة الصفوة: ١/ ١٧٤، نقلاً عن العلماء بالسير؛ معرفة الصحابة: ١/ ١٠٠، نقله عن أبي بكر بن أبي شيبة؛ معرفة الصحابة: ١/ ١٠١، نقله عن إسماعيل بن راشد؛ مقاتل الطالبيين: ٥٤، نقله عن الأسود و الكندي و الأجلح؛ المحبر/ ١٧؛ معجم الأدباء: ٤/ ١٨٠٩؛ الإعلام بوفيات الأعلام: ١/ ٣٠.

[٢] إثبات الوصية: ١٥٥؛ عيون المعجزات: ٥٠.

[٣] معرفة الصحابة: ٣/ ٣٧٤.





ب. شهره

قد اتّفق مصادر الفريقين ـ كما قال المحقّق التستري ـ رحمه الله ـ[١] ـ إلا في نقلين شاذّين على أنّه في شهر رمضان[٢].

أمّا القولان الآخران:

١. أنّ أمير المؤمنين عليه السلام قتل في شهر ربيع الأوّل.

ذكر ابن كثير هذا القول عن قائل ولم يسمّه[٣].

[١] رسالة في تواريخ النبي و الآل (قاموس الرجال: ١٢/) ٢٨.

[٢] انظر مصادر أصحابنا: الكافي: ١/ ٤٥٢؛ ٧/ ٥٢، ح٧، رواية صحيحة عن أبي الحسن الكاظم عليه السلام؛ دعائم الإسلام: ٢/ ٣٥٦، ح١٢٩٧، عن الإمام السجاد والباقر ـ عليهما السلام ـ؛ الآثار الباقية: ٤٢٦؛ خصائص الأئمة عليهم السلام: ٣٩؛ المقنعة: ٤٦١؛ الإرشاد: ١/ ٩؛ إثبات الوصية: ١٥٥؛ عيون المعجزات: ٥٠؛ المناقب (للعلوي): ١٧١؛ تهذيب الأحكام: ٦/ ١٩؛ الغيبة (للطوسي): ١٩٥، عن الإمام الباقر عليه السلام؛ روضة الواعظين: ١/ ١٣٢؛ تاج المواليد: ٧٥؛ إعلام الورى: ١/ ٣٠٩؛ جامع الأخبار: ٢٢ ؛ مناقب آل أبي طالب عليهم السلام: ٢٨/٤؛ عمدة عيون صحاح الأخبار: ٢٧؛ كشف الغمّة: ١/ ٤٢٩؛ فرحة الغري: ٥٤، عن الإمام الباقر عليه السلام؛ العدد القوية: ٢٣٥ـ٢٣٦، عن الإرشاد والذخيرة والتحفة والتذكرة والكافي وكتاب عتيق وتاريخ المفيد؛ إرشاد القلوب: ٢/ ٤٣٥.
وأمّا مصادر العامّة: معجم الأدباء: ٤/ ١٨٠٩؛ الإعلام بوفيات الأعلام: ١/ ٣٠؛ مختصر في تعريف أحوال سادة الأنام: ٥٨؛ تاريخ بغداد: ١/ ١٤٦، عن أبي معشر؛ الاستيعاب: ٣/ ١١٢٢؛ الاستيعاب: ٣/ ١١٢٢، عن أبي الطفيل و زيد بن وهب، و الشّعبي؛ الطبقات الكبرى: ٦/ ٩١؛ تاريخ مدينة دمشق: ٤٢/ ١٠، عن محمّد بن سعد؛ تاريخ مدينة دمشق: ٤٢/ ١١، عن البخاري؛ تاريخ مدينة دمشق: ٤٢/ ١٢، عن ابن أبي حاتم؛ تاريخ مدينة دمشق: ٤٢/ ١٢ـ١٣، عن زهير بن معاوية؛ تاريخ مدينة دمشق: ٤٢/ ١٣ـ١٤، معرفة الصحابة: ١/ ١٠٠، نقلاه عن الواقدي؛ تاريخ مدينة دمشق: ٤٢/ ٥٦٩ نقله عن سليمان بن حرب؛ معرفة الصحابة: ٣/ ٣٧٤؛ صفة الصفوة: ١/ ١٧٤، نقلاً عن العلماء بالسير؛ تاريخ مدينة دمشق: ٤٢/ ٥٧١، نقله عن أبي حفص الفلاس؛ تاريخ مدينة دمشق: ٤٢/ ٥٧٧، نقله عن محمّد بن يزيد وأبي سليمان بن زبر؛ معرفة الصحابة: ١/ ١٠٠، عن أبي بكر بن أبي شيبة؛ معرفة الصحابة: ١/ ١٠١، عن إسماعيل بن راشد؛ مقاتل الطالبيين: ٥٤، نقله عن الأسود و الكندي و الأجلح؛ المحبر: ١٧

[٣] البداية والنهاية: ٧/ ٣٦.

٢. أنّ أمير المؤمنينعليه السلام قتل في شهر ربيع الآخر.

ذكره الطبري في تاريخه[١]. ووصف المحقّق التستري رحمه الله هذا القول بالشذوذ[٢].

ج. أيّ يوم من الشهر؟

قد اختلفت المصادر في يوم شهادة أمير المؤمنينعليه السلام على أقوال:

١. أنّ أمير المؤمنينعليه السلام قتل في الحادي و العشرين من شهر رمضان المبارك. وهذا القول هو الأقوى لوروده في الأخبار الصحيحة.

أ. في صحيحة محمّد بن مسلم عن أحدهماعليهما السلام قال: الغسل في ليال من شهر رمضان في تسع عشرة و إحدى و عشرين و ثلاث و عشرين، و أصيب أمير المؤمنين صلوات الله عليه في ليلة تسع عشرة و قبض في ليلة إحدى و عشرين صلوات الله عليه[٣].

ب. في موثّقة عبد الله بن بكير عن أبي عبد اللهعليه السلام قال ـ في حديث ـ: و في ليلة تسع عشرة يكتب وفد الحاجّ، و فيها ضرب أمير المؤمنين، و قضى ليلة إحدى و عشرين، و الغسل أوّل الليل[٤].

ج. في صحيحة محمّد بن مسلم عن أبي جعفرعليه السلام قال - في حديث- : ليلة إحدى و عشرين و هي الليلة التي مات فيها أوصياء النبيين[٥].

---

[١] تاريخ الطبري: ٥/ ١٤٣.

[٢] رسالة في تواريخ النبي و الآل (قاموس الرجال: ١٢/) ٢٨.

[٣] الكافي: ٤/ ١٥٤، ح٤. وقريب منه في من لا يحضره الفقيه: ٢/ ١٥٥، ح٢٠١٥

[٤] قرب الإسناد: ١٦٧ـ١٦٨، ح٦١٣.

[٥] الخصال: ٢/ ٥٠٨، ح١.



د. في صحيحة محمّد بن مسلم عن أحدهما عليهما السلام في حديث ـ: و ليلة إحدى و عشرين و هي الليلة التي أصيب فيها أوصياء الأنبياء[١].

هـ. في موثّقة زرارة عن أحدهما عليهما السلام قال ـ في حديث ـ: و ليلة إحدى و عشرين رفع فيها عيسى عليه السلام و فيها قبض وصي موسى عليه السلام، و فيها قبض أمير المؤمنين عليه السلام[٢].

كما ورد في كثير من مصادر أصحابنا[٣]، وهكذا ورد في بعض مصادر العامّة[٤].

تنبيه

روي في رواية صحيحة عن عبد الرحمن بن الحجّاج عن أبي الحسن الكاظم عليه السلام: قبض صلوات الله عليه و رحمته في ثلاث ليال من العشر الأواخر ليلة ثلاث و عشرين من شهر رمضان ليلة الجمعة سنة أربعين من الهجرة و كان ضرب ليلة إحدى و عشرين من شهر رمضان[٥].

وروي عن جابر عن أبي جعفر عليه السلام: قبض ليلة ثلاث و عشرين

[١] تهذيب الأحكام: ١/ ١١٤، ح٣٤.

[٢] تهذيب الأحكام: ٤/ ١٩٦، ح٢. ومثله مرسلة في مصباح المتهجّد: ٢/ ٦٢٧.

[٣] الكافي: ١/ ٤٥٢؛ إثبات الوصية: ١٥٥؛ دعائم الإسلام: ٢/ ٣٥٦؛ الآثار الباقية: ٤٢٦؛ خصائص الأئمة عليهم السلام: ٣٩؛ المقنعة: ٤٦١؛ الإرشاد: ١/ ٩؛ المناقب (للعلوي): ١٧١؛ تهذيب الأحكام: ٦/ ١٩؛ روضة الواعظين: ١/ ١٣٢؛ تاج المواليد: ٧٥؛ إعلام الورى: ١/ ٣٠٩؛ جامع الأخبار: ٢٢؛ عمدة عيون صحاح الأخبار: ٢٩؛ كشف الغمّة: ١/ ٥٣٨؛ العدد القوية: ٢٣٥ـ٢٣٦، نقلاً عن الإرشاد والتذكرة والكافي وتاريخ المفيد.

[٤] انظر الاستيعاب: ٣/ ١١٢٢؛ الوافي بالوفيات: ٢١/ ٢٧٥، نسباه إلى «قيل»؛ مقاتل الطالبيين: ٥٤، نقله عن الأسود و الكندي و الأجلح، ثمّ فيه: هذه رواية أبي مخنف؛ المحبر/ ١٧؛ تاريخ مدينة دمشق: ٤٢/ ٥٧١، نقله عن بعض العلماء.

[٥] الكافي: ٧/ ٥٢، ح٧.

من شهر رمضان ليلة الجمعة سنة أربعين من الهجرة و كان ضرب ليلة إحدى و عشرين من شهر رمضان[١].

ولكن لا يمكن الأخذ بهما، أمّا الرواية الأخيرة فضعيفة بعمرو بن شمر وهو ضعيف[٢]، وبالإرسال. أضف إلى ذلك قال الشيخ رحمه الله في ذيلها: و في رواية أخرى أنّه قبض ليلة إحدى و عشرين و ضرب ليلة تسع عشرة. و هي الأظهر[٣].

وأمّا الرواية الأولى فمضطربة، لأنّه قد رواها الصدوق والشيخ ـ قدّس سرّهما ـ بطريق آخر، ولكن ورد في نقلهما: قبض صلوات الله عليه و سلامه في أوّل ليلة من العشر الأواخر ليلة إحدى و عشرين من شهر رمضان ليلة الجمعة[٤].

أقوال العامّة

أمّا أقوال العامّة في المقام فالمشهور منها قولان وهي:

١. أنّ أمير المؤمنين عليه السلام استشهد سابع عشر من شهر رمضان[٥].

---

[١] الغيبة (للطوسي): ١٩٥.

[٢] انظر رجال النجاشي، الرقم: ٣٣٢ و٧٦٥؛ رجال ابن الغضائري: ٧٤، الرقم: ٧٨.

[٣] الغيبة (للطوسي): ١٩٥.

[٤] انظر من لا يحضره الفقيه: ٤/ ١٩١، ح٥٤٣٣؛ تهذيب الأحكام: ٩/ ١٧٨، ح١٤

[٥] تاريخ مدينة دمشق: ٤٢/ ٥٧٤؛ تاريخ بغداد: ١/ ١٤٦، عن أبي معشر؛ الطبقات الكبرى: ٦/ ٩١؛ تاريخ مدينة دمشق: ٤٢/ ١٠، عن محمّد بن سعد؛ تاريخ مدينة دمشق: ٤٢/ ١٢ـ١٣، عن زهير بن معاوية؛ تاريخ مدينة دمشق: ٤٢/ ٥٧٧، عن أبي سليمان بن زبر؛ تاريخ مدينة دمشق: ٤٢/ ١٣ـ١٤، معرفة الصحابة: ١/ ١٠٠، نقلاه عن الواقدي؛ صفة الصفوة: ١/ ١٧٤، نقلاً عن العلماء بالسير؛ معجم الأدباء: ٤/ ١٨٠٩؛ الإعلام بوفيات الأعلام: ١/ ٣٠؛ شرح نهج البلاغة: ١/ ١٥ـ١٦، ٦/ ١١٦، نقله عن أبي عبد الرحمن السلمي.

٢. تاريخ شهادة أمير المؤمنين عليه السلام تاسع عشر من شهر رمضان[١].

ولكن لا يمكن الأخذ بهما، فالنقل عن كثير منهم مضطرب.

فحكي عن الواقدي تارة أنّ أمير المؤمنين عليه السلام قتل في سابع عشر من شهر رمضان، وأخرى أنّه عليه السلام قتل في تاسع عشر من شهر رمضان. وهكذا في النقل عن أبي عبد الرحمن السلمي.

كما سبق أنّ أبا مخنف لوط بن يحيى قال بأنّ أمير المؤمنين عليه السلام قتل في اليوم الحادي عشر من شهر رمضان، والمنقول عنه هنا أنّه عليه السلام قتل في تاسع عشر من شهر رمضان.

وهكذا نقل عن إسماعيل بن راشد، فالمذكور عنه هنا أنّ أمير المؤمنين عليه السلام قتل في تاسع عشر من شهر رمضان. مع أنّه حكي عنه تارة أخرى أنّ الضربة في تاسع عشر من شهر رمضان[٢].

فالظاهر بالنسبة إلى بعض المصادر أنّه حصل خلط بين يوم الضربة ويوم القتل أو المراد من القتل في بعض النصوص الضربة[٣].

[١] الأنساب الأشراف: ٣/ ٢٥٢، شرح نهج البلاغة: ١/ ١٦، ٦/ ١١٦، نقلاه عن لوط بن يحيى؛ المعارف: ٢٠٨، نقلاً عن ابن إسحاق؛ تاريخ مدينة دمشق: ٣/ ٢٩٦، شرح نهج البلاغة: ٦/ ١٢١، نقلاه عن أبي عبد الرحمن السلمي؛ تاريخ الطبري: ٥/ ٧٨، نقلاً عن الواقدي؛ الاستيعاب: ٣/ ١١٢٢، نسبه إلى «قيل»؛ المعجم الكبير: ١/ ٩٧، نقلاً عن إسماعيل بن راشد؛ صفة الصفوة: ١/ ١٧٤، نقلاً عن العلماء بالسير؛ البداية والنهاية: ٧/ ٣٦١.

[٢] انظر المناقب للخوارزمي: ٣٨١؛ الإرشاد: ١/ ١٧؛ كشف الغمّة: ١/ ٤٢٨؛ مجموعة نفيسة (المستجاد من الإرشاد) ٢٢٦.

[٣] رسالة في تواريخ النبي و الآل (قاموس الرجال: ١٢/) ٢٩، وفيه: يحمل القتل على الضربة. وقريب منه في تنقيح المقال (ط ج): ١/ ٢٢١، الحاشية ١، وفيه: هناك خلط بين يوم الضربة و ليلة الشهادة.
وقال أبو ريحان البيروني: و في السابع عشر (أي من شهر رمضان) ضرب الملعون عبد الرحمن بن ملجم المراديّ،عليّ بن أبي طالب- على هامته فدمغه.الآثار الباقية:٤٢٦.مع أن كثيراً =

والـذي يشـهد بـه مـا روي عـن أبي بكـر بـن أبي شـيبة يقـول: قتـل ... في شـهر رمضـان ليلـة إحـدى و عشريـن يـوم الجمعـة، و مـات يـوم الأحـد[١]. فكـما تـرى اسـتعمل «القتـل» في «الضربـة».

ومنـه يظهـر الحـال في سـائر أقوالهـم وهـي أنّ تاريـخ شـهادة أمـير المؤمنـين عليه السلام:

١. لثلاث عشرة ليلة من شهر رمضان[٢].

٢. لثمان عشرة ليلة من شهر رمضان[٣].

٣. ليلة أربع و عشرين من شهر رمضان[٤].

٤. لستّ بقين من شهر رمضان، أو سبع[٥].

٥. لسبع بقين من شهر رمضان[٦].

د. أيّ يوم من الأسبوع؟

المذكـور في رواياتنـا أنّ أمـير المؤمنـين عليه السلام قتـل ليلـة الجمعـة[٧]. وهـو

=من العامة ـ كما عرفت آنفاً ـ ذكروا هذا اليوم بعنوان يوم شهادته.

[١] معرفة الصحابة: ١/ ١٠٠.

[٢] الوافي بالوفيات: ٢١/ ٢٧٥، نسبه إلى «قيل»؛ الاستيعاب: ٣/ ١١٢٢.

[٣] الوافي بالوفيات: ٢١/ ٢٧٥، نسبه إلى «قيل»؛ الاستيعاب: ٣/ ١١٢٢، نقلاً عن أبي الطفيل و زيد بن وهب و الشّعبي.

[٤] تاريخ مدينة دمشق: ٤٢/ ٥٧١، نقله عن بعض العلماء.

[٥] تاريخ مدينة دمشق: ٤٢/ ٥٧٧، نقله عن محمّد بن يزيد.

[٦] صفة الصفوة: ١/ ١٧٤، نسبه إلى «قيل»؛ معرفة الصحابة: ١/ ١٠٠، نقلاً عن أبي بكر بن أبي شيبة. وهكذا ورد في العدد القوية: ٢٣٥، نقلاً عن كتاب الحجّة وكتاب عتيق.

[٧] انظر الكافي: ٧/ ٥٢، ح٧ في رواية صحيحة عن أبي الحسن الكاظم عليه السلام؛ الغيبة (للطوسي): ١٩٥ في رواية عن أبي جعفر الباقر عليه السلام.



المذكـور في أكـثر مصـادر الفريقـين ـ بـل كان أن يكـون إجماعيـاً ـ[١].

وقد ورد في بعض المصادر أنّ أمير المؤمنين عليه السلام قتل:

أ. ليلة الأحد[٢].

ب. يوم الاثنين[٣].

ولا يمكن الاعتناء بهما في قبال القول الأوّل.

والعلـم عنـد اللـه سـبحانه وتعالـى؛ {وَمـا أُوتِيتُـمْ مِـنَ الْعِلْـمِ إِلا قَلِيـلاً}. صـدق اللـه العـليّ العظيـم.

---

[١] أمّا مصادر الإمامية في المقام فهي: خصائص الأئمة عليهم السلام: ٣٩؛ المقنعة: ٤٦١؛ الإرشاد: ١/ ٩؛ تهذيب الأحكام: ٦/ ١٩؛ روضة الواعظين: ١/ ١٣٢؛ تاج المواليد: ٧٥؛ إعلام الورى: ١/ ٣٠٩؛ جامع الأخبار: ٢٢؛ عمدة عيون صحاح الأخبار: ٢٩؛ العدد القوية: ٢٣٥، نقلاً عن الإرشاد؛ إرشاد القلوب: ٢/ ٤٣٥.

وأمّا مصادر أهل السنة فهي: تاريخ بغداد: ١/ ١٤٦، نقله عن أبي معشر؛ تاريخ مدينة دمشق: ٤٢/ ٥٧٤؛ الاستيعاب: ٣/ ١١٢٢؛ الطبقات الكبرى: ٦/ ٩١؛ تاريخ مدينة دمشق: ٤٢/ ١٠، نقله عن محمّد بن سعد؛ تاريخ مدينة دمشق: ٤٢/ ١٢ـ١٣، نقله عن زهير بن معاوية؛ تاريخ مدينة دمشق: ٤٢/ ١٣ـ١٤، معرفة الصحابة: ١/ ١٠٠، نقلاه عن الواقدي؛ تاريخ مدينة دمشق: ٤٢/ ٥٧١، نقله عن أبي حفص الفلاس؛ تاريخ مدينة دمشق: ٤٢/ ٥٧٧، نقله عن محمّد بن يزيد وأبي سليمان بن زبر؛ معجم الأدباء: ٤/ ١٨٠٩؛ الوافي بالوفيات: ٢١/ ٢٧٥، نسبه إلى «قيل».

[٢] صفة الصفوة: ١/ ١٧٤، نقلاً عن العلماء بالسير؛ معرفة الصحابة: ١/ ١٠٠، نقله عن أبي بكر بن أبي شيبة؛ مقاتل الطالبيين: ٥٤، نقله عن الأسود و الكندي و الأجلح؛ الكافي: ١/ ٤٥٢؛ كشف الغمّة: ١/ ٤٣٦؛ العدد القوية: ٢٣٥، نقلاً عن كتاب عتيق.

[٣] العدد القوية: ٢٣٦، نسبه إلى «قيل».

مصادر البحث

١. الآثار الباقية عن القرون الخالية، أبو ريحان محمّد بن أحمد البيروني، طهران: مركز ميراث مكتوب، ١٣٨٠ ش: الأولى.

٢. الأئمة الاثنى عشر، محمّد ابن طولون، تحقيق صلاح الدين منجد، قم: الشريف الرضي.

٣. إثبات الوصية، عليّ بن الحسين المسعودي، قم: الأنصاريان، ١٤٢٦ هـ (١٣٨٤): الأولى.

٤. الإرشاد في معرفة حجج الله على العباد، محمّد بن محمّد بن النعمان التلعكبرى (الشيخ المفيد)، تحقيق: مؤسسة آل البيت عليهم السلام، بيروت: دار المفيد، ١٤١٤هـ : الثانية.

٥. الاستيعاب في معرفة الأصحاب، أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمّد بن عبد البر، تحقيق: عليّ محمّد البجاوي، بيروت: دار الجيل، ١٤١٢هـ : الأولى.

٦. أسد الغابة، ابن الأثير، بيروت: دار الكتاب العربي.

٧. الإصابة في معرفة الصحابة، أحمد بن عليّ بن أحمد بن حجر العسقلاني، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود وعليّ محمّد معوض، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٥هـ : الأولى.

٨. إعلام الورى بأعلام الهدى، أبو علي الفضل بن الحسن الطبرسي، تحقيق: مؤسسة آل البيت عليهم السلام، قم: مؤسسة آل البيت عليهم السلام، ربيع الأوّل ١٤١٧ هـ : الأولى.

٩. الإقبال بالأعمال الحسنة، رضي الدين عليّ بن موسى ابن طاووس، تصحيح جواد القيّومي الأصفهاني، قم: مكتب الإعلام الإسلامي، ١٤١٤ هـ: الأولى.

١٠. الأمالي، أبو جعفر محمّد بن عليّ بن الحسين بن بابويه القمي (الشيخ الصدوق)، تحقيق: قسم الدراسات الإسلامية، قم: مؤسسة البعثة، ١٤١٧هـ : الأولى.

١١. الأمالي، أبو جعفر محمّد بن الحسن الطوسي، تحقيق: قسم الدراسات الإسلامية، قم: مؤسسة البعثة، ١٤١٤هـ : الأولى.

١٢. إمتاع الأسماع، المقريزي، تحقيق محمّد عبد الحميد النميسي، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٠هـ (١٩٩٩ م): الأولى

١٣. الأنساب، السمعاني، تحقيق عبد الله عمر البارودي، بيروت: دار الجنان للطباعة



والنشر والتوزيع، ١٤٠٨ هـ (١٩٨٨ م): الأولى.

١٤. أنساب الأشراف، البلاذري، تحقيق محمّد باقر المحمودي، بيروت: مؤسّسة الأعلمي للمطبوعات، ١٣٩٤ هـ (١٩٧٤ م): الأولى.

١٥. بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، محمّد باقر بن محمّد تقي المجلسي (العلامة المجلسي)، بيروت: مؤسسة الوفاء، ١٤٠٣هـ : الثانية.

١٦. البداية والنهاية، ابن كثير، تحقيق عليّ شيري، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٤٠٨ هـ (١٩٨٨ م): الأولى.

١٧. بشارة المصطفى، محمّد بن علي الطبري، تحقيق جواد القيّومي الإصفهاني، قم: مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤٢٠هـ: الأولى.

١٨. بصائر الدرجات الكبرى في فضائل آل محمّد، أبو جعفر محمّد بن الحسن الصفّار، تصحيح ميرزا حسن كوچه باغي، طهران: منشورات الأعلمي، ١٤٠٤هـ .

١٩. تاج المواليد، الفضل بن الحسن الطبرسي، بيروت: دار القارئ، ١٤٢٢هـ: الأولى.

٢٠. تاريخ الإسلام، الذهبي، تصحيح عمر عبد السلام تدمرى، بيروت: دار الكتاب العربي، ١٤٠٧هـ: الأولى.

٢١. تاريخ أهل البيت نقلاً عن الأئمة عليهم السلام، محمّد بن أحمد ابن أبي الثلج بغدادي، تصحيح محمّد رضا الجلالي الحسيني، قم: مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، ١٤١٠هـ: الأولى.

٢٢. تاريخ بغداد، الخطيب البغدادي، تحقيق مصطفى عبد القادر عطا، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٧هـ: الأولى.

٢٣. تاريخ الطبري، الطبري، بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ١٤٠٣هـ: الرابعة.

٢٤. تاريخ مدينة دمشق، ابن عساكر، تحقيق علي شيري، بيروت: دار الفكر، ١٤١٥هـ.

٢٥. تاريخ اليعقوبي، اليعقوبي، بيروت: دار صادر.

٢٦. تقريب التهذيب، أحمد بن عليّ بن محمّد شهاب الدين (ابن حجر العسقلاني)، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٥هـ : الثانية.

٢٧. تقريب المعارف، أبو الصلاح الحلبي، تحقيق فارس تبريزيان الحسون، قم: المحقّق، ١٤١٧ هـ (١٣٧٥ ش).

٢٨. تنقيح المقال في أحوال الرجال، عبد الله بن محمّد حسن المامقاني، تحقيق: محيي الدين المامقاني، قم: مؤسسة آل البيت عليهم السلام.

٢٩. تنقيح المقال في أحوال الرجال (طق)، عبد الله بن محمّد حسن المامقاني، النجف

الأشرف: المطبعة المرتضوية، ١٣٥٢ هـ .

٣٠. تهذيب الأحكام، أبو جعفر محمّد بن الحسن الطوسي، تحقيق: السيّد حسن الموسوي الخرسان، تهران: دار الكتب الإسلامية، ١٣٦٤ ش: الثالثة.

٣١. تهذيب التهذيب، أحمد بن عليّ بن أحمد بن حجر العسقلاني، بيروت: دار الفكر، ١٤٠٤هـ: الأولى.

٣٢. تهذيب الكمال، المزي، تحقيق الدكتور بشار عواد معروف، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٠٦هـ: الرابعة.

٣٣. جامع الأخبار، تاج الدين محمّد بن محمّد الشعيري، النجف الأشرف: المطبعة الحيدرية.

٣٤. الحدائق الناضرة، يوسف بن أحمد بن إبراهيم البحراني، قم: مؤسسة النشر الإسلامي.

٣٥. الخصال، أبو جعفر محمّد بن عليّ بن الحسين بن بابويه القمي (الشيخ الصدوق)، تصحيح: علي أكبر الغفاري، قم: مؤسسة النشر الإسلامي، ذى القعدة الحرام ١٤٠٣هـ.

٣٦. الدروس الشرعية في فقه الإمامية، أبو عبد الله محمّد بن جمال الدين مكي العاملي (الشهيد الأوّل)، قم: مؤسسة النشر الإسلامي.

٣٧. دعائم الإسلام، أبو حنيفة النعمان بن محمّد التميمي المغربي، تحقيق آصف بن علي أصغر فيضي، القاهرة: دار المعارف، ١٣٨٣هـ (١٩٦٣م)

٣٨. دلائل الامامة، محمّد بن جرير الطبري، قم: مؤسسة البعثة، ١٤١٣هـ: الأولى.

٣٩. الذرية الطاهرة النبوية، محمّد بن أحمد الدولابي، تصحيح سعد المبارك الحسن، الكويت: الدار السلفية، ١٤٠٧هـ: الأولى

٤٠. رجال ابن الغضائري، أحمد بن الحسين الغضائري الواسطي البغدادي، تحقيق: السيّد محمّد رضا الجلالي، قم: دار الحديث، ١٤٢٢هـ: الأولى.

٤١. رجال النجاشي، أحمد بن علي بن أحمد النجاشي، تصحيح السيد موسى الشبيري الزنجاني، قم: مؤسّسة النشر الإسلامي، ١٤١٦هـ: الخامسة.

٤٢. روضة الواعظين، محمّد بن الفتال النيسابوري، تحقيق السيّد محمد مهدى الخرسان، قم: منشورات الرضي.

٤٣. روضة المتّقين في شرح من لا يحضره الفقيه، محمّد تقي بن مقصود عليّ المجلسي الاصفهاني، تحقيق: السيّد حسين الموسوي الكرماني وعليّپناه الاشتهاريى والسيّد فضل الله الطباطبائي، قم: مؤسسه فرهنگى اسلامي كوشانبور، ١٤٠٦ هـ: الثانية.

٤٤. السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي، أبو جعفر محمّد بن منصور بن أحمد بن إدريس



الحلّي، قم: مؤسّسة النشر الإسلامي، ١٤١٢ هـ: الثانية.

٤٥. سير أعلام النبلاء، الذهبي، تحقيق شعيب الأرنؤوط حسين الأسد، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤١٣هـ : التاسعة.

٤٦. شرح الأخبار، القاضي النعمان المغربي، تحقيق السيّد محمّد الحسيني الجلالي، قم: مؤسّسة النشر الإسلامي، ١٤١٤هـ: الثانية.

٤٧. شرح نهج البلاغة، ابن أبي الحديد، تحقيق محمّد أبو الفضل إبراهيم، بيروت: دار إحياء الكتب العربية، ١٣٧٨هـ: الأولى.

٤٨. الطبقات الكبرى، محمّد بن سعد، بيروت: دار صادر.

٤٩. علل الشرائع، أبو جعفر محمّد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي، النجف الأشرف: المكتبة الحيدرية، ١٣٨٥ هـ: الأولى.

٥٠. عمدة عيون صحاح الأخبار في مناقب إمام الأبرار، يحيى بن الحسن بن البطريق الأسدي الحلي، قم: مؤسّسة النشر الإسلامي، جمادى الأولى ١٤٠٧ هـ.

٥١. عيون أخبار الرضا ، محمّد بن عليّ بن الحسين بن بابويه القمي (الشيخ الصدوق)، تصحيح حسين الأعلمي، بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ١٤٠٤هـ.

٥٢. عيون المعجزات، حسين بن عبد الوهّاب، تصحيح محمّد كاظم الشيخ صادق الكتبي، النجف الأشرف: الحيدرية، ١٣٦٩هـ.

٥٣. فرحة الغري، السيّد ابن طاووس، تصحيح السيّد تحسين آل شبيب الموسوي، قم: مركز الغدير للدراسات الإسلامية، ١٤١٩هـ: الأولى.

٥٤. فرق الشيعة، أبو محمّد الحسن بن موسى النوبختي، تحقيق محمد باقر ملكيان، قم: جامعة أديان، ١٣٩٥ش: الأولى.

٥٥. الفصول المختارة، الشريف المرتضى، تصحيح السيّد نور الدين جعفريان الاصبهاني ويعقوب الجعفري ومحسن الأحمدي، بيروت: دار المفيد، ١٤١٤هـ: الثانية.

٥٦. الفصول المهمّة في معرفة الأئمة، ابن الصباغ المالكي، تحقيق سامي الغريري، قم: دار الحديث، ١٤٢٢ هـ: الأولى.

٥٧. فوات الوفيات، الكتبي، تصحيح علي محمّد بن يعوض الله وعادل أحمد عبد الموجود، بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٠م: الأولى.

٥٨. الفهرست، أبو جعفر محمّد بن الحسن الطوسي، تصحيح: السيد عبد العزيز الطباطبائي، قم: مكتبة المحقّق الطباطبائي، ١٤٢٠هـ: الأولى.

٥٩. قاموس الرجال، محمّد تقي التستري، قم: مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤١٩ هـ : الأولى.

٦٠. قرب الإسناد، أبو العباس عبد الله بن جعفر الحميري، قم: مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، ١٤١٣ هـ: الأولى.

٦١. قصص الأنبياء، الراوندي، تصحيح الميرزا غلام رضا عرفانيان اليزدي الخراساني، قم: مؤسسة الهادي، ١٤١٨هـ: الأولى.

٦٢. الكافي، محمّد بن يعقوب بن إسحاق الكليني، تصحيح: عليّ أكبر الغفاري، طهران: دار الكتب الإسلامية، ١٣٦٣ ش: الخامسة.

٦٣. كامل الزيارات، جعفر بن محمّد بن قولويه القمي، تحقيق: جواد القيومي، قم: مؤسّسة نشر الفقاهة، عيد الغدير ١٤١٧هـ : الأولى.

٦٤. الكامل في التاريخ، ابن الأثير، بيروت: دار صادر، ١٣٨٦هـ.

٦٥. كشف الغمة في معرفة الأئمة، أبو الحسن عليّ بن عيسى بن أبي الفتح الإربلي، بيروت: دار الأضواء، ١٤٠٥هـ: الثانية.

٦٦. كنز الفوائد، أبو الفتح الكراجكي، قم: مكتبة المصطفوي، ١٣٦٩ ش: الثانية.

٦٧. اللباب في تهذيب الأنساب، ابن الأثير الجزري، بيروت: دار صادر.

٦٨. لسان الميزان، أحمد بن عليّ بن حجر العسقلاني، بيروت: مؤسسة الأعلمي، ١٣٩٠هـ .

٦٩. المجدي في أنساب الطالبين، على بن محمّد العلوي، تحقيق أحمد المهدوي الدامغاني، قم: مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، ١٤٠٩ هـ: الأولى.

٧٠. مجموعة نفيسة، عدّة من الأعلام، بيروت: دار القارئ، ١٤٢٢هـ (٢٠٠٢م): الأولى.

٧١. المحاسن، أحمد بن محمّد بن خالد البرقي، تصحيح: السيّد جلال الدين الحسيني المحدّث، طهران : دار الكتب الإسلامية، ١٣٧٠هـ .

٧٢. مختصر بصائر الدرجات، الحسن بن سليمان الحلي، النجف الأشرف: المطبعة الحيدرية، ١٣٧٠هـ.

٧٣. مرآة الجنان وعبرة اليقظان في معرفة ما يعتبر من حوادث الزمان، أبو محمّد عبد الله بن أسعد بن علي بن سليمان اليافعي، تصحيح خليل المنصور، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٧ هـ (١٩٩٧ م): الأولى.

٧٤. مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول، محمّد باقر بن محمّد تقي المجلسي، السيّد هاشم الرسولي، تهران: دار الكتب الإسلامية، ١٤٠٤ هـ : الثانية.

٧٥. مرآة الكمال لمن رام درک مصالح الأعمال، عبد الله المامقاني، تصحيح محيي الدين المامقاني، قم: دليل ما، ١٤٢٧هـ: الخامسة.

٧٦. مروج الذّهب ومعادن الجوهر، أبو الحسن عليّ بن الحسين بن علي المسعودي، تصحيح يوسف أسعد داغر، قم: دار الهجرة، ١٤٠٤ هـ (١٣٦٣ ش): الثانية.
٧٧. المزار الكبير، محمّد بن المشهدي، تصحيح جواد القيومي الاصفهاني، قم: مؤسّسة النشر الإسلامي، رمضان المبارك ١٤١٩هـ: الأولى.
٧٨. مسائل عليّ بن جعفر، علي بن جعفر ، قم: مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، ١٤٠٩هـ: الأولى.
٧٩. مسار الشيعة، محمّد بن محمّد بن النعمان، الشيخ مهدي نجف، الثانية، ١٤١٤، ١٩٩٣ م، بيروت: دار المفيد، ١٤١٤هـ: الثانية.
٨٠. المصباح، ابراهيم بن علي العاملي الكفعمي، قم: دار الرضي، ١٤٠٥هـ: الثانية.
٨١. مصباح المتهجّد، أبو جعفر بن محمّد بن الحسن الطوسي، بيروت: مؤسّسة فقه الشيعة، ١٤١١ هـ: الأولى.
٨٢. معاني الأخبار، أبو جعفر محمّد بن عليّ بن الحسين بن بابويه القمي (الشيخ الصدوق)، تصحيح علي أكبر الغفاري، قم: مؤسّسة النشر الإسلامي، ١٣٧٩هـ .
٨٣. المعجم الأوسط، سليمان بن أحمد الطبراني، دار الحرمين، ١٤١٥هـ.
٨٤. المقالات والفرق، سعد بن عبد الله الأشعري القمي، تحقيق محمّد جواد مشكور، طهران: علمي فرهنگي، ١٣٦١ ش: الثانية.
٨٥. مقاتل الطالبيين، أبو الفرج الأصفهانى، النجف الأشرف: المكتبة الحيدرية، ١٣٨٥هـ: الثانية.
٨٦. المقنعة، أبو عبد الله محمّد بن محمّد بن النعمان العكبري، بيروت: دار المفيد، ١٤١٣هـ: الأولى.
٨٧. ملاذ الأخيار في فهم تهذيب الأخبار، محمّد باقر بن محمّد تقي المجلسي، تحقيق: السيّد مهدى الرجائي، قم: مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، ١٤٠٦ هـ .
٨٨. مناقب آل أبي طالب، ابن شهر آشوب، النجف الأشرف: المكتبة الحيدرية، ١٣٧٦هـ.
٨٩. المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، أبو الفرج عبد الرحمن بن عليّ بن محمّد ابن الجوزي، تحقيق محمّد عبد القادر عطا مصطفى عبد القادر، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٢ هـ (١٩٩٢ م): الأولى.
٩٠. من لا يحضره الفقيه، أبو جعفر محمّد بن عليّ بن الحسين بن بابويه القمي (الشيخ الصدوق)، تصحيح: عليّ أكبر الغفاري، قم: مؤسّسة النشر الإسلامي، الثانية.
٩١. نسب قريش، مصعب الزبيري، القاهرة: دار المعارف، الثالثة.



٩٢. الوافي بالوفيات، الصفدي، تصحيح أحمد الأرناؤوط وتركي مصطفى، ١٤٢٠هـ (٢٠٠٠م)، بيروت: دار إحياء التراث.
٩٣. وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، ابن خلكان، تصحيح إحسان عباس، بيروت: دار الثقافة.
٩٤. الهداية الكبرى، الحسين بن حمدان الخصيبي، بيروت: مؤسسة البلاغ للطباعة والنشر الرابعة: ١٤١١هـ.

9. The process of reviewing must be run confidentially and the written notes must return to the editor in chief.
10. Reviewer’s notes recommendations must be depended in acceptance publication decision.

Guidelines of Reviewers

Journal of Al-Aqeedah takes notice on the accreditation of highly standards and equality in reviewing process. It is interesting in all procedures of reviewing process. Its essential interest is to make the scientific reviewer examining the manuscript very well according to his/her major. The manuscript must not be under the reviewer's self-opinion. Reviewer must mention the reliable notes on the manuscript and return to the journal within fifteen days and the reviewing process is doing according to the following limitations:

1. The title and its approach to the content.
2. Validity of methodology and its approach to the content.
3. The documentation of the references and its modern ones.
4. Literature review and the scientific value adding to knowledge field.
5. the manuscript meeting journal policy and the instructions of publication.
6. the research paper drawing from previous studies? Reviewers must be mentioned that to the editor in chief.
7. Reviewers must mention and clarify the abstract that describe the content of the manuscript. Here must be relevance between the content of the manuscript and its idea in Arabic and English.
8. the author explaining to scientific results depending on theory frameworks.

3- The researcher must follow amending manuscript according to editorial board notes supporting to report of scientific reviewer.

4- I have no permission to do in original research paper except to get the consent from the editor in chief.

5- I undertake in charge of any modification legally and morally in all content of manuscript. and I hereby undertake as follows:

1- My own thinking of research.

2- To be concede copyright, publication, distribution of hard and soft copies of journal to journal of Al-Aqeedah or who is authorized.

Name of the first researcher:

Institution:

Email:.................................. **No. mobile:............................**

The names of participants (if there are)

Signature:

Date:

To/

NO.

Sub/ Undertaking of Publication

Date:

Editorial board please to tell you that we get your manuscript (...........)

Please, fulfill the following undertaking statement form and return it as quickly as possible to be ready for the review. It is important to know that we consider the date of receiving this statement as the staring of reviewing procedures.

Director

Prof. Dr. Mohammad Mahmood Abood Zuain

Undertaking Statement

I am (...) hereby sign and my manuscript title is (...)

I undertake that:

1- A research paper is unpublished and not present to other publisher as fully or summary. The research paper must not draw from any thesis or dissertation.

2- The instructions and the morals of publication must follow as mentioning in this journal and checking the language of manuscript.

by the editorial board or the reviewers.

6) The researchers must guarantee to work accredited research papers for meeting professional criterion and highly morals without changing the outcomes.

7) The researchers must use scientific methods to get the reality.

8) The researchers must be neutral and be far of extremism of opinion and the self. She/he must be open-minded to the scientific reality.

9) The researchers must be accredited systematic approaches and further evidence to prove the hypotheses and getting the outcomes.

10) Reviewers must be assured that there have no plagiarism. It needs to mention to all published works.

Magazine publishing policy

The aim of the journal is to provide equal opportunities to all researchers. It is accepted the scientific research papers according to scientific and accredited contents. Journal's sight is to be a commitment to professional morals of publication which is highly interesting to researchers and reviewers with meet the aims and visions of the journal.

The following statement of morals of scientific publication of this journal has announcements and regulations particularly and morally to editor in chief, editorial board, reviewers and researchers. This is to be meeting with principles of global morals of publication committee (COPE).

1) Editor in chief is doing to achieve follow up and initially review the manuscripts and the validity or the excuse for the publication before sending to reviewers.

2) Editor in chief is doing with editorial board and the experts to select the suitable reviewers according to the subject of the manuscript and the major confidentially.

3) Journal presents reviewers' and experts' reports for the service and supporting researchers in an artistic way, methodology and information. This is for the quality of the research process.

4) There must be a commitment to prevent discrimination against enmity, sex, social race or religion excepting non commitment research methodology.

5) Journal has a commitment never using of the ideas of researches

cedures of tracking as follows:

a- Journal tells the author that track running during one week from the date of submission.

b- Journal tells the authors' acceptance papers with accepting of Editorial Board that they will publish during expecting date.

c- Reviewers may examine the papers with modifications or additions before publication that they return to the authors.

d- Journal tells the author that manuscript meets with a refusal without necessary to reasons.

e- Each author is granted one journal from the number including his/her publication.

the sources and references, it is written according to the international formula known as (Chicago) and it is as follows : Surname, author name, book title, translation, volume , name of the press, place of printing, year of publication.

6- Manuscript must be included a list of references and bibliographies separately from the margins. Foreign references and bibliographies must add to as a list separately from Arabic ones with interesting in order of alphabet of the names books and papers in journals.

7- Tables, graphs and portraits should be printed on independent sheets and their references must be mentioned under them with the appearance of places in the body.

8- Curriculum vitae of the new author should be provided with the manuscript with mentioning to its submission to conference or scientific symposium. It needs to mention the scientific association which may sponsor or help.

9- Research must not publish previously.

10- Manuscript must be printed on A4 sheets with CD and minimum 25 pages simplified Arabic 16 font for the body and 14 for the margins with numerating order.

11- Order of research papers in journal are according to artistic procedures.

12- Manuscrpts must be reviewed confidentially for the validity of their publication. They do not return either acceptance or not. Pro-

Guidelines for Authors

The Journal of Al-Aqeedah is accepted research papers and accredited studies according to instructions of the scientific researches as follows:

1-Manuscripts should be followed rules and international standards of the scientific researches.

2- Publishable researches must be connected to the journal's main themes, namely:

a. Ancient and modern theology

b. Contemporary thought

c. Suspicions and responses

d. Al-Aqeedah library

e. Al-Aqeedah literature

3-The abstract must be in Arabic and English within one page containing the full title.

4- The first page must contain the title, the name of the authors, occupation, phone number and email.

5- The margins are in the body of each page and the sources and references at the end of the research. As for the method of writing

International NO. ISSN: 2709-0841

Journal Management: 00964-7717072696

Our website : www.iicss.iq

Email: Aqeedah.m@gmail.com

Accredited number in the House of Books and

Documents-Baghdad: 2465 - 2021

Position Address: Iraq – Al-Najaf Al-Ashraf – Thawrat Al-Ishreen – Al-Bareed Street –

Al-Imam Al-Murtatha (peace be upon him) Cultural Complex

.6	Prof. Dr. Kareem Shati	Iraq	University of Kufa, College of Jurisprudence	Theology and Contemporary Intellect
.7	Asst. Prof. Dr. Sheikh Mohammed Taqi Al-Sabhani	Iran	The Higher Institute of Dar Al-Hadith	Shariah and Islamic Sciences
.8	Asst. Prof. Dr. Razaq Al-Musawi	Iraq	University of Kufa, College of Jurisprudence	Theology
.9	Asst. Prof. Dr. Aqeel Sadiq Al-Asadi	Iraq	University of Basra, College of Arts, Department of Philosophy	Contemporary Islamic Thought
.10	Asst. Prof. Dr. Mohammed Hamza Al-Shaibani	Iraq	University of Babylon, College of Islamic Sciences	Contemporary Islamic Thought

Arabic Proofreading

Ahmed Salem Ismail

English Proofreading

Fadhel Hossein





- A quarterly scientific journal concerned primarily with the matters of doctrine as well as ancient and modern theology
- Issued by the Islamic Center for Strategic Studies- Al-Najaf Al-Ashraf
- Winter (26) 1444 A.H.

Al-Aqeedah

A Quarterly Journal Dedicated Primarily to Matters of Doctrine as well as Ancient and Modern Theology

Winter 26 – 2023 A.D.

Rajab – 1444 A.H.

Issued by

The Islamic Center for Strategic Studies

Committed to Religious Strategy

Al-Najaf Al-Ashraf

Website: Aqeeda.iicss.iq
Aqeedah.m@gmail.com
Islamic.css@gmail.com

Telephone: 00964-(07717072696)

Address: Iraq – Al-Najaf Al-Ashraf – Thawrat Al-Ishreen – Al-Bareed Street –

Al-Imam Al-Murtatha (peace be upon him) Cultural Complex



A quarterly magazine that deals with the doctrine and with modern and old scholasitc theology issues

Volume 26 – 2023 A.D.
Rajab – 1444 A.H.

Issued by
The Islamic Center for Strategic Studies
Committed to Religious Strategy
Al-Najaf Al-Ashraf



Aqeeda.iicss.iq
Aqeedah.m@gmail.com
Islamic.css@gmail.com